



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guida per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

- + *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.
- + *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.
- + *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.
- + *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertarti di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da <http://books.google.com>

Phil 3425.109.4

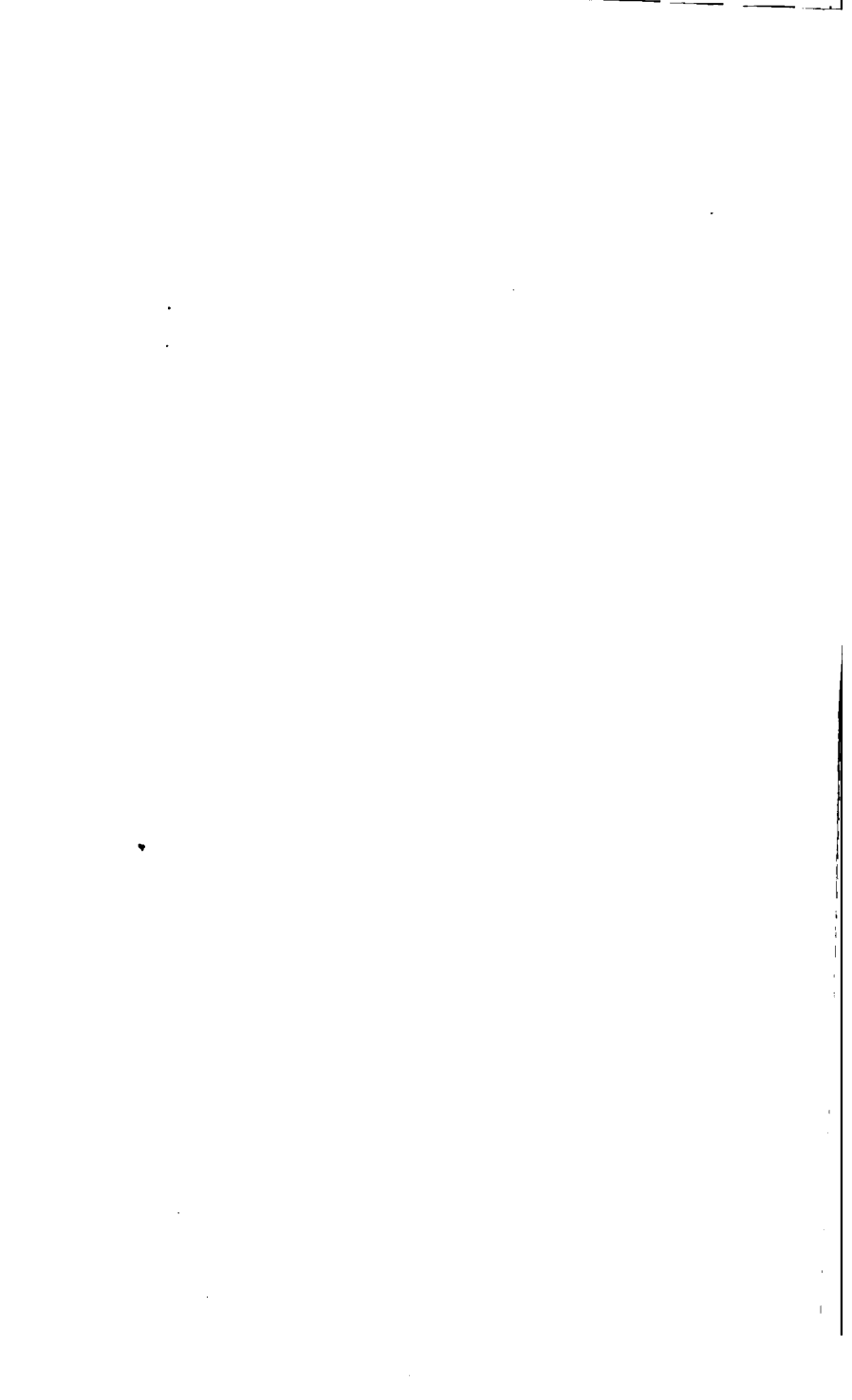
**HARVARD COLLEGE
LIBRARY**

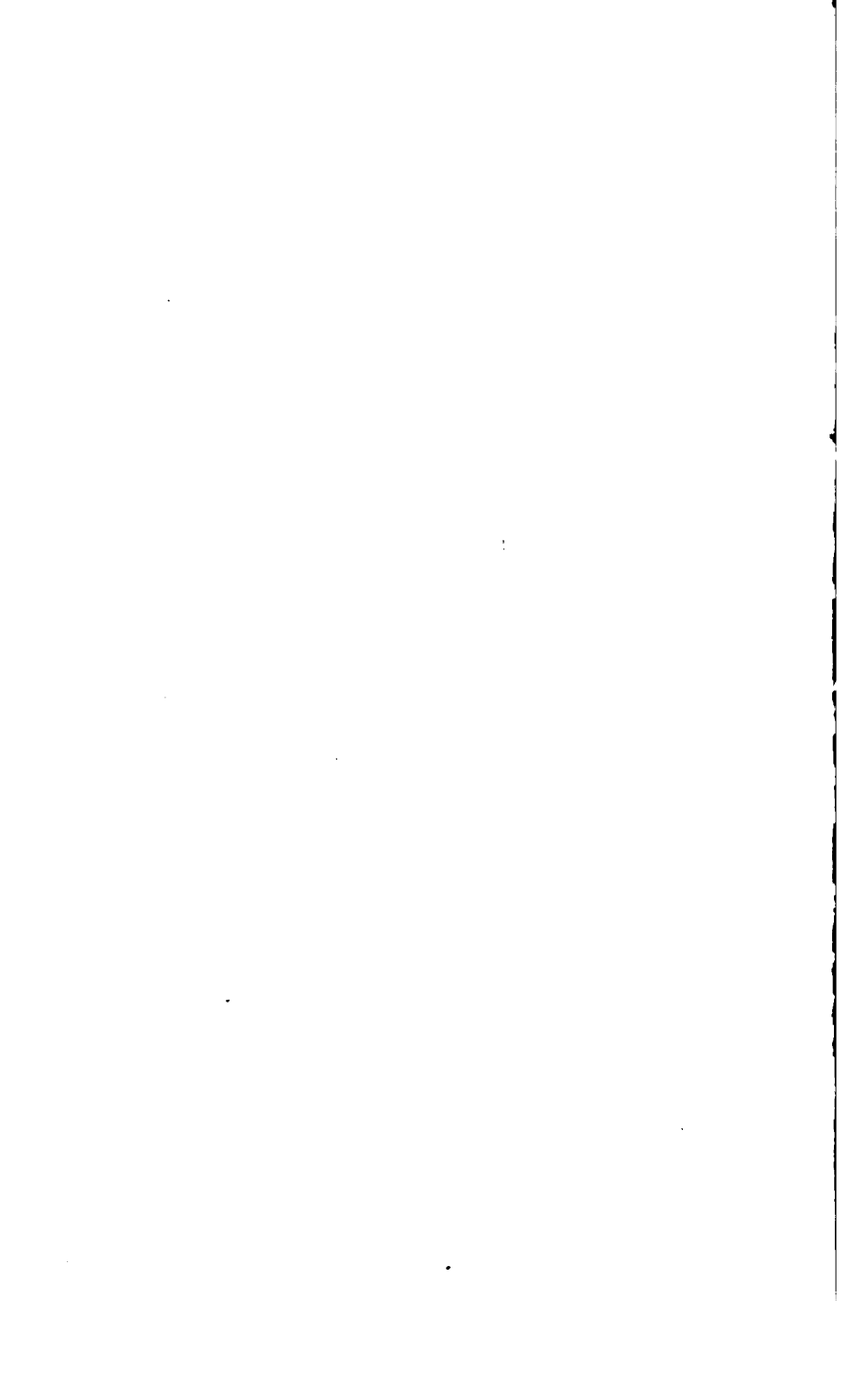


From the Bequest of
MARY P. C. NASH
IN MEMORY OF HER HUSBAND
BENNETT HUBBARD NASH

Instructor and Professor of Italian and Spanish

1866-1894







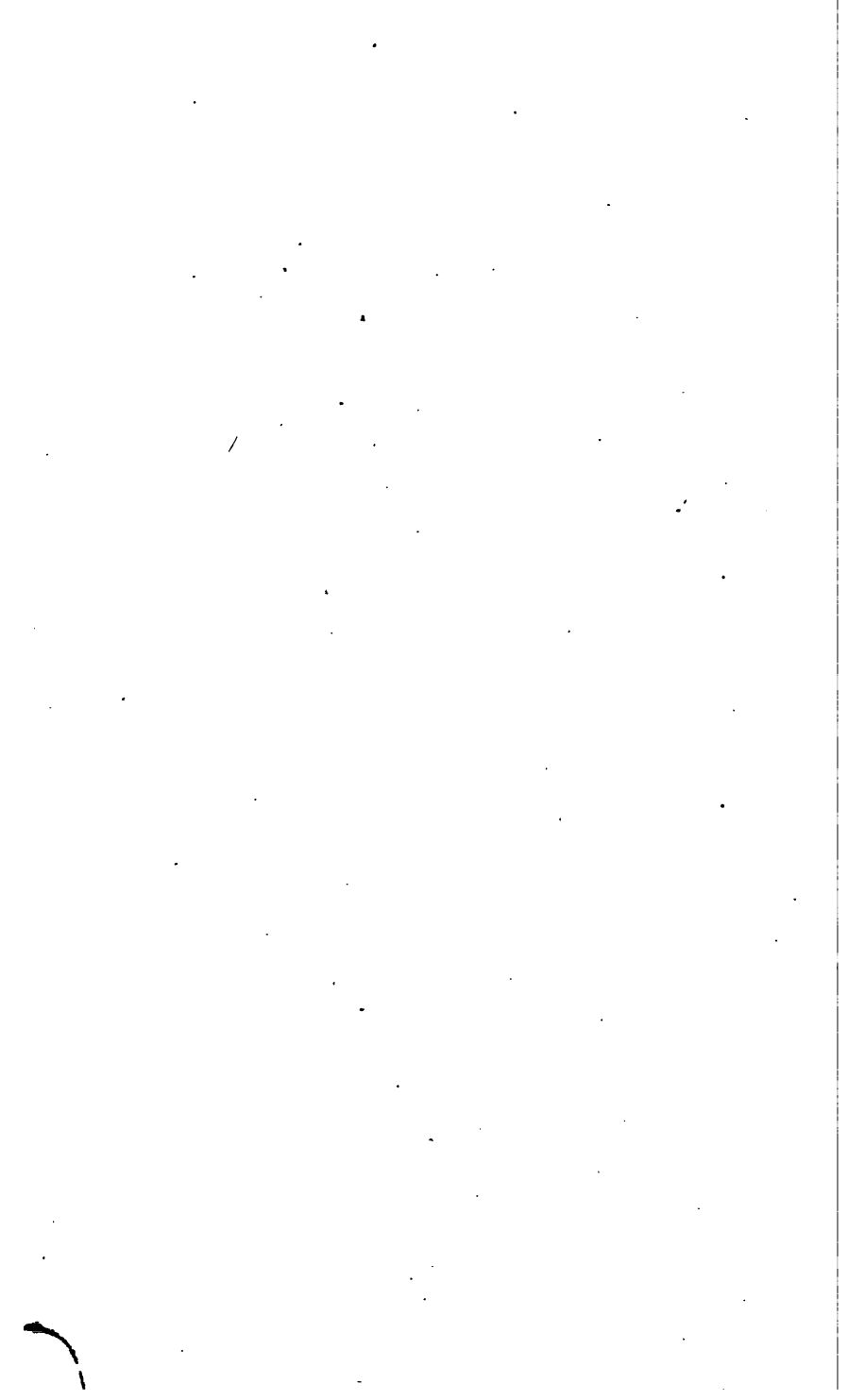
BIBLIOTECA DI CULTURA
MODERNA

BENEDETTO CROCE

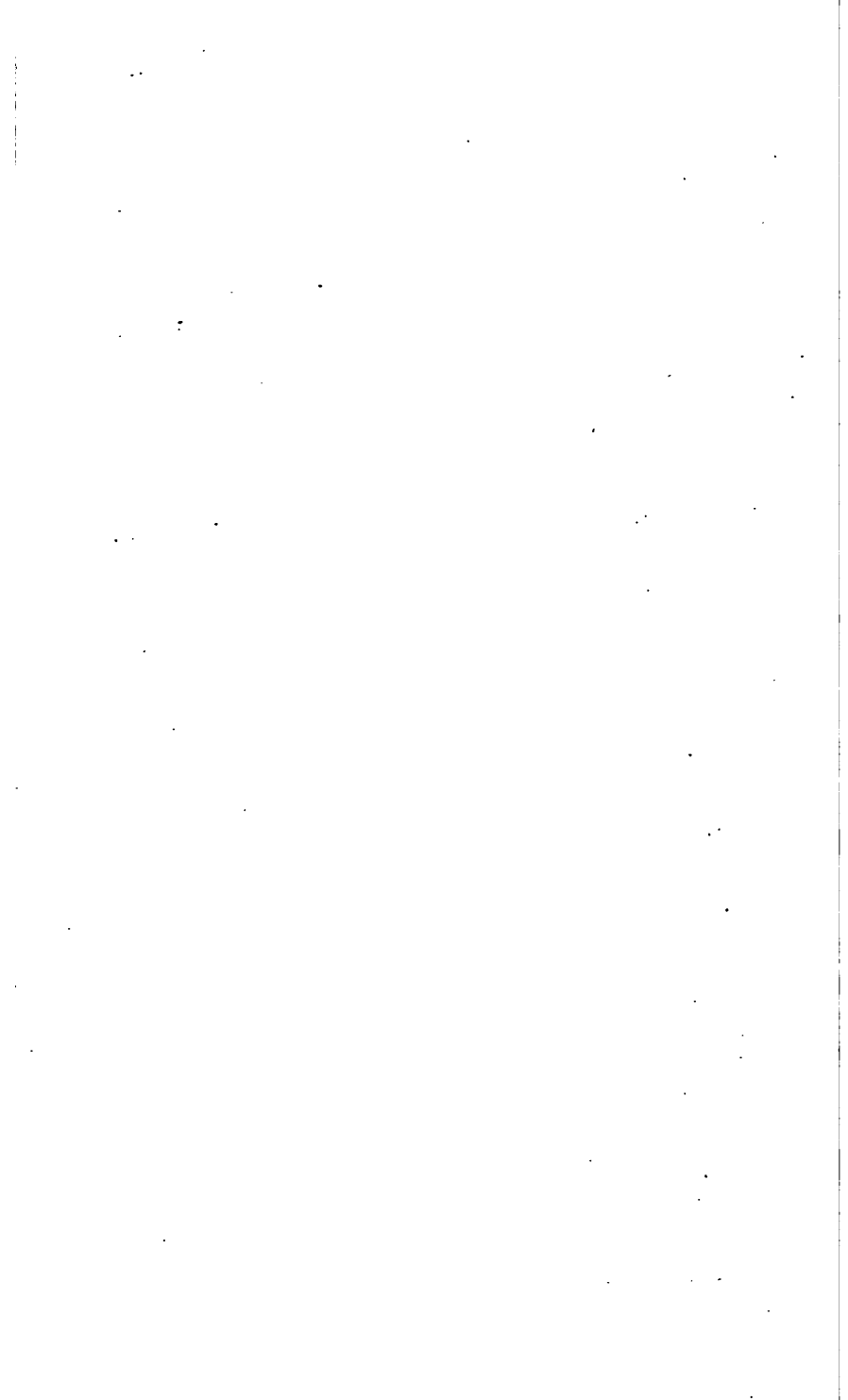
CIÒ CHE È VIVO
E CIÒ CHE È MORTO
DELLA FILOSOFIA DI HEGEL
CON UN SAGGIO DI BIBLIOGRAFIA
HEGELIANA.

1907
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
BARI

102



Cristono Lupi
Rome, marzo 1907



FILOSOFIA DI HEGEL.

DELLO STESSO AUTORE:

Materialismo storico ed economia marxistica, Saggi critici, 1900, 2ª edizione, con l'aggiunta di nuovi saggi sul principio economico. Palermo, Sandron, 1907.

Traduzione francese: Paris, Giard et Brière, 1901.

Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale, Teoria e storia, 1902; 2ª edizione, Palermo, Sandron, 1904.

Traduzione francese: Paris, Giard et Brière, 1904; tedesca, Leipzig, Seemann, 1905.

Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro. Napoli, tip. Giannini, 1905 (estratto dagli « Atti dell'Accademia Pontaniana », vol. XXXV).

LA CRITICA

RIVISTA DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA
DIRETTA DA B. CROCE

ANNO IV

Si pubblica ogni due mesi

Direzione: *Via Atri, 23* - NAPOLI
GIUS. LATERZA & FIGLI, EDITORI - BARI.

BENEDETTO CROCE

CIÒ CHE È VIVO
E CIÒ CHE È MORTO

DELLA FILOSOFIA DI HEGEL

STUDIO CRITICO

SEGUITO

DA UN SAGGIO DI BIBLIOGRAFIA HEGELIANA

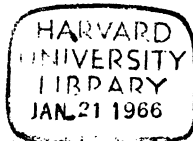


1907
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
BARI

Phil 3425.109.4

L

—
PROPRIETÀ LETTERARIA
—



SETTEMBRE MCMVI - 14601

AVVERTENZA

Insieme con questo volumetto vien fuori, presso lo stesso editore, l'Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel, da me tradotta per la collezione dei Classici della filosofia moderna, che si pubblica a cura mia e del mio amico prof. G. Gentile.

Secondo il disegno di quella collezione, le introduzioni ai singoli testi debbono avere puro carattere filologico; e ne resta affatto esclusa ogni discettazione di carattere critico-filosofico. Ma io non ho saputo resistere al desiderio di mettere in iscritto l'introduzione critico-filosofica, che mi s'era formata in mente, relativa all'opera di Hegel; cioè il mio modo di vedere circa il valore e le manchevolezze di quella filosofia. E poichè, — com'è ben naturale, — non ho pensato neppure per un istante a violare la legge da me stesso stabilita, pubblico ora quel mio scritto, non come introduzione, ma come libro che sta da sè.

Ciò valga a chiarire lo scopo, l'indole e i limiti della presente trattazione.

Nella speranza che la traduzione dell'Enciclopedia, e queste mie indagini critiche, possano concorrere a risvegliare in Italia lo studio di quel gigante del pensiero che fu Hegel, faccio seguire al mio scritto una bibliografia delle opere di Hegel e dei lavori intorno ad esse: che è sorta da una serie di appunti presi dapprima per mio uso personale, ed è certamente meno di quello che occorrerebbe per una completa Bibliografia hegeliana; ma, a ogni modo, è qualcosa di più degli elenchi bibliografici, che si hanno finora.

Napoli, marzo 1906.

B. C.

SOMMARIO

I.

LA DIALETTICA

O LA SINTESI DEGLI OPPOSTI.

Il dominio di Hegel: la logica della filosofia — Difficoltà che incontra questo concetto — Trattati fondamentali della dottrina logica di Hegel — Ma noi ci fermeremo sul punto capitale e più controverso: la dialettica o il problema degli opposti — I distinti e gli opposti — Esigenza dell'unità nel dissidio degli opposti — Tentativi unilaterali di risolvere il problema — Impossibilità di eluderlo — Il pensiero ingenuo e il pensamento degli opposti — La poesia e la visione della realtà — Esigenza di una forma logica, analoga alla forma estetica — La scoperta di Hegel: la sintesi degli opposti o la dialettica — Verità di questa soluzione — Impossibilità di pensare altrimenti — La dialettica *positiva*, e la dialettica *negativa* — La confusione tra le due dialettiche, e la conseguente obiezione circa la sterilità della dialettica — La falsa idea della logicità, e l'obiezione circa l'indebito elemento intuitivo introdotto da Hegel — L'obiezione circa la pazzia, della quale sembra presa la realtà per effetto della dialettica — L'obiezione, che Hegel rifiuti il principio di identità — Ciò che Hegel rifiuta è, invece, la falsa applicazione del principio d'identità — La dialettica è il trionfo del principio d'identità, rettamente inteso.

II.

CHIARIMENTI

CIRCA LA STORIA DELLA DIALETTICA.

La storia del principio dialettico e la storia generale della filosofia — Precedenti della scoperta hegeliana — Zenone e la dialettica del movimento — Eraclito e il divenire — I dialoghi dialettici di Platone — Gnostici e neoplatonici — Niccolò da Cusa e la *coincidentia oppositorum* — Giordano Bruno — Jacopo Böhme — La dialettica e la filosofia dopo Cartesio — Barlumi in Vico e in Hamann — La rivoluzione kantiana: germi dialettici nella filosofia di Kant — Fichte e Schelling — Progresso di Hegel su Schelling — Superiorità e originalità del pensiero di Hegel, che comprende e corregge i punti di vista dei suoi predecessori.

III.

LA DIALETTICA

E LA CONCEZIONE DELLA REALTÀ.

Hegel, come pensatore dialettico effettivo — La riconquista dell'unità e compattezza del reale — La critica dei falsi distinti e dei falsi opposti: del *falso infinito* e della *cosa in sè* — La sintesi dei veri opposti — Il negativo come molla del reale — L'identificazione del razionale e del reale — Superamento dell'ottimismo e del pessimismo — Concezione drammatica e tragica della vita — Hegel giu-

stifica non il male, ma la funzione del male — Polemica contro gli scontenti della vita, gli umanitarii, i predicatori di virtù — La « commedia della virtù » — Le passioni dell'uomo e l'*astuzia della ragione* — I grandi uomini — La concezione di Hegel è di là dai partiti politici; ma è la base razionale di ogni vera politica — Conseguenza della sintesi degli opposti e della distruzione dei falsi opposti: l'importanza data alla storia nel sistema di Hegel — Tutta la storia diventa *storia sacra* — Negazione della trascendenza: irreligiosità, e insieme religiosità profonda del sistema — Paragone con Giambattista Vico — Vico e la religione — Vico e il senso storico — L'*astuzia della ragione* di Hegel, e la *Provvidenza* vichiana — La *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza nuova*.

IV.

IL NESSO DEI DISTINTI

E LA FALSA APPLICAZIONE DELLA FORMA DIALETTICA.

Malgrado il grande elemento di verità esposto di sopra, diffidenza e ripugnanza che suscita il sistema di Hegel — La ripugnanza è fondata; e non si spiega con gli errori storici e naturalistici di Hegel, e con altrettali piccole cause — La causa della ripugnanza dev'essere in un errore filosofico — Giustamente, quanto al metodo, è stata cercata nella sua dottrina logica — Ma l'errore non è nella dialettica — La teoria dei concetti filosofici distinti — Impossibilità di ordinarli col metodo classificatorio delle scienze naturali — Hegel, e non Herbart, è il vero critico della dottrina delle *facoltà del-*

l'anima — Nella logica filosofica, alla teoria della classificazione si sostituisce la *teoria dei gradi* — Precedenti storici: Vico; il sensismo e Condillac; Fichte; Schelling e il metodo delle potenze — Paragone tra il nesso dei distinti e la sintesi degli opposti, tra la teoria dei gradi e la dialettica — Differenze logiche profonde tra i due rapporti — Nella teoria dei gradi manca la negazione o contraddizione, che appartiene alla teoria del concetto in generale — Erroneità del trasportare il procedere dialettico ai concetti distinti — Hegel confonde le due teorie, e cade nell'errore di far la dialettica dei distinti. — Questo è il *primo* grande caso di *abuso della dialettica*, che si trova in lui — Esempi della confusione — Da questo errore discendono tutti gli altri del sistema.

V.

LA METAMORFOSI DEGLI ERRORI IN CONCETTI PARTICOLARI E GRADI DELLA VERITÀ. (LA STRUTTURA DELLA LOGICA).

Doppia conseguenza della falsa applicazione della forma dialettica: 1°) gli errori filosofici, mutati in concetti particolari (Logica); 2°) i concetti particolari, mutati in concetti di errori filosofici (Estetica, Filosofia della storia, Filosofia della natura) — Il concetto dell'errore progressivo — Chiarimento: il progresso non è nell'errore, ma nella parte di verità, cui aderisce l'errore — L'errore è lo stimolo del divenire del pensiero, ma non è pensiero — Il problema della *Logica* di Hegel: la critica delle definizioni inadeguate dell'Assoluto, e cioè dei

sistemi filosofici — Doppio modo in cui si poteva svolgere questa critica: 1°) in una storia della filosofia; 2°) in un sistema filosofico, che insieme mostrasse le fonti perpetue degli errori — Hegel lavora nell'uno e nell'altro modo di esposizione. La *Logica* hegeliana e la *Metafisica* di Aristotile. La *Storia della filosofia* di Hegel — Ma, per la commessa confusione, tenta un terzo modo: la deduzione a priori degli errori come gradi necessari del vero — Còmpito ineseguibile; e, per conseguenza, arbitrii nella struttura della *Logica* — Arbitrio nel cominciamento — Arbitrio nella connessione delle parti — Tendenze, che si mostrano nella *Logica*, verso le due forme genuine di trattazione in essa immanenti: tracce di una Storia della filosofia; tracce di una Filosofia dello spirito — Importanza del contenuto della *Logica*, e artificiosità del suo ordinamento — In qual modo quel libro sia da leggere.

VI.

LA METAMORFOSI DEI CONCETTI PARTICOLARI IN ERRORI FILOSOFICI.

I. *L'arte e il linguaggio (Estetica).*

La seconda conseguenza: la negazione dell'autonomia dell'arte, della storia, delle discipline naturalistiche — L'importanza dell'estetica di Hegel, come estetica romantica — Ma erroneità del suo concetto dell'arte — Il punto di partenza della *Fenomenologia* — Resta nascosta ad Hegel la forma originaria e ingenua dello spirito teoretico, che è l'arte — La coscienza immediata, primo grado della

Fenomenologia, è già coscienza intellettuale — Gli resta nascosta l'indole del linguaggio, ed egli considera il linguaggio come forma logica, e quindi come imperfezione rispetto alla verità filosofica — Non sapendo che cosa fare dell'arte, la colloca, in conformità delle vedute del suo tempo, nella sfera della religione e della filosofia — Ma l'arte si differenzia per Hegel dalla filosofia, perchè è filosofia in forma sensibile, e quindi imperfetta — Perciò l'arte è fenomeno, e muore nel mondo storico — Di qui il carattere antiestetico, che assume il sistema di Hegel — Mancandogli una filosofia del linguaggio, impossibilità per Hegel di criticare e distruggere la logica aristotelica, in quanto logica verbalistica.

VII.

LA METAMORFOSI DEI CONCETTI PARTICOLARI
IN ERRORI FILOSOFICI.

II. *La storia (Idea di una filosofia della storia).*

Diversamente dall'arte, la storia presuppone il pensiero filosofico; ma, come l'arte, ha per suo soggetto proprio l'elemento intuitivo — Appunto perciò, contraddizione dell'idea di una filosofia della storia, intesa come elaborazione storica di *secondo grado* — Questa importerebbe l'annullamento della storia degli storici — Hegel doveva porre, e pose, una storia diversa da quella degli storici, e l'idea di una filosofia della storia, con un piano determinato a priori — Le sue riserve e le sue dichiarazioni, circa il rispetto che si deve ai fatti, non mutano nulla al suo pensiero fondamentale, benchè ne documentino

l'impossibilità — Riprove della negazione della storia fatta da Hegel — La filosofia della storia è per lui la sola storia *pensante* — Disprezzo di Hegel per gli storici di professione — Sua teoria sui fatti degni di storia e su quelli inessenziali, da rimandare al romanzo storico — Perniciosità di questa distinzione, per la quale, logicamente, *tutti i fatti* verrebbero ad esser dichiarati inutili; e significato negativo del rinvio al romanzo — Per la posizione di una filosofia della storia, la filosofia di Hegel, che ha così forte carattere storico, finisce col disconoscere la funzione storica; e dalla scuola di Hegel escono, insieme, grandi scrittori di storie, e garruli dispregiatori della storia.

VIII.

LA METAMORFOSI DEI CONCETTI PARTICOLARI
IN ERRORI FILOSOFICI.

III. *La natura.*

(*Idea di una filosofia della natura*).

Difficoltà di penetrare l'indole dei concetti naturalistici — I tempi moderni, e la *scienza esatta* della natura — Inizio della ribellione contro il dominio delle scienze naturali e matematiche — Ma pure, nella ribellione, persiste il vecchio concetto di esse — Anche in Schelling ed in Hegel, che le considerano come una *semi filosofia* — La soluzione del dissidio non può trovarsi se non nel riconoscimento del carattere meramente pratico delle discipline naturalistiche e matematiche — Tracce in Hegel di simile concezione: la tautologia delle leggi scientifiche;

le finzioni e gli arbitrii; la negazione della possibilità di una matematica filosofica — Tracce di un concetto meramente gnoseologico della parola *natura* — La tesi di Hegel, che la natura non abbia storia — Malgrado tutti questi accenni, Hegel s'è seguita a considerare i concetti naturalistici e matematici come fatti teoretici imperfetti, errori filosofici, da inverarsi nella filosofia della natura — Insostenibilità dell'idea di una filosofia della natura — Nessuna differenza sostanziale tra quella hegeliana e la schellinghiana — Nessun rapporto intimo tra il divenire hegeliano nella concezione della natura e il darvinismo — Il libro della *Filosofia di natura*, e la sua parte sana, che è la critica della metafisica naturalistica e meccanica — Tenerezza di Hegel per le discipline naturalistiche e matematiche, e sua ostilità contro i naturalisti e matematici di professione — Hegel contro Newton — Tentativi di un'impossibile conciliazione tra metodo naturalistico e metodo speculativo — Imbarazzi di Hegel nell'intrapresa di razionalizzare le categorie naturalistiche; e sua escogitazione dell'*impotenza della natura* ad attuare il concetto.

IX.

LA COSTRUZIONE DELLE FALSE SCIENZE
E L'APPLICAZIONE DELLA DIALETTICA ALL'INDIVIDUALE
E ALL'EMPIRICO.

Hegel non si ferma al mero programma, ma esegue di fatto la filosofia della storia e della natura — In questo passaggio all'attuazione, è costretto a *trattar dialetticamente i fatti individuali e i concetti empirici* — Questo il

secondo grande abuso, derivante dal primo, del metodo dialettico — Il quale abuso, danneggiando gli studii storici e le scienze empiriche, provoca una reazione — Ma considerazioni da fare: Hegel come naturalista e come storico — Valore grande dei libri storici di Hegel: idee di essi, entrate nel patrimonio della nostra coltura — Errori nascenti da altri presupposti filosofici — Fatte queste riserve, resta sempre vero che Hegel commise quell'abuso della dialettica — In grado minore, nei libri di storia: pur tuttavia, esempi di applicazioni dialettiche alla storia della poesia, dell'arte e della religione, e alla geografia — In maggior copia, nella filosofia della natura — Esempi presi dalla geometria, dalla cosmografia, dalla fisica, dalla botanica, dalla fisiologia — Esempi di applicazione dialettica ai concetti empirici dell'estetica, della logica, della filosofia dello spirito — Caricatura, che Hegel fa inconsapevolmente, della sua grande scoperta — Hegel e il mito.

X.

IL DUALISMO NON SUPERATO.

Il panlogismo di Hegel deriva dalla sua falsa applicazione della dialettica — Logica e metafisica — Accusa di dualismo — L'oscuro passaggio dall'idea alla natura — Interpretazioni varie, che se ne son date, e che non sono conformi al pensiero genuino di Hegel — Il passaggio come nient'altro che il rapporto tra filosofia ed esperienza; il rapporto di natura e spirito come quello d'individuale e d'universale; o come quello di negativo e positivo; o

come distinzione empirica nel seno del Logo — Critica di queste varie interpretazioni — Per Hegel, natura e spirito sono concetti realmente distinti — Tentativo di superarne la dualità con l'aggiunta del termine *Logo*, che dà la tesi all'antitesi *Natura*, e alla sintesi *Spirito assoluto* — Vanità del tentativo — Il *Logo* come il fondo oscuro della vecchia metafisica — Dualismo non superato — Ragione della divisione della scuola hegeliana in una destra e in una sinistra, la prima teistica, la seconda materialistica — L'opposizione delle due scuole era già in Hegel stesso.

XI.

LA CRITICA E LA CONTINUAZIONE
DEL PENSIERO DI HEGEL.

CONCLUSIONE.

Quale compito sarebbe spettato ai critici e ai continuatori di Hegel: serbar il nuovo concetto del concetto e la sintesi degli opposti, rifacendo, in base ad essi, la costruzione del sistema — La scuola hegeliana fallisce a questo compito; e, nei suoi diversi indirizzi, persiste sempre nella falsa applicazione della dialettica — Esempi tolti da hegeliani di destra: Michelet, Rosenkranz, Vera — e di sinistra: F. Engels — Altri esempi — Gli scolari critici e cauti, e il riportamento di Hegel a Kant: K. Fischer, Spaventa, Stirling — Gli avversarii di Hegel: critica insufficiente, perchè meramente negativa — Il sopravvenire della barbarie filosofica: Hegel, aborrito come simbolo della Filosofia stessa — Migliori disposizioni ai tempi nostri: rinascita di romanticismo filosofico e di

altre condizioni favorevoli all'intelligenza di Hegel — Il problema gnoseologico, che si vien formulando da scrittori recenti, era stato già formulato e oltrepassato da Hegel — Impossibilità di accettare tutto Hegel e di tutto rifiutarlo — Hegel in Germania, in Italia e in Inghilterra — In qual senso si può e si dev'essere hegeliani — Intanto, è debito d'onore far cessare l'ignoranza circa il pensiero di Hegel.

I.

LA DIALETTICA O LA SINTESI DEGLI OPPOSTI.

HEGEL è di quei filosofi, che hanno fatto oggetto del loro pensiero non solo la realtà immediata, ma la filosofia stessa, contribuendo per tal modo a stabilire una *logica della filosofia*. Anzi, a me sembra, la logica della filosofia, — con le tante conseguenze, che ne discendono per la soluzione dei problemi particolari e per la concezione della vita, — fu il segno a cui egli rivolse lo sforzo maggiore della sua mente. In essa trovò, o condusse a perfezione e fece valere, principii di alta importanza, che erano stati ignorati o appena accennati dai filosofi anteriori, e che perciò possono considerarsi come vere sue scoperte.

È strana l'avversione che incontra questo concetto, — che pure è assai semplice e dovrebbe esser accettato per evidenza irresistibile, — di una logica della filosofia: cioè a dire, in altri termini, che la filosofia si muova secondo un suo proprio

metodo, di cui sia da indagare e formulare la teoria. Nessuno mette in dubbio che le matematiche abbiano un lor metodo, che si studia nella logica delle matematiche; che le scienze naturali abbiano il loro, e quindi sorga la logica dell'osservazione, dell'esperimento, dell'astrazione; che abbia il suo la storiografia, e vi sia perciò una logica del metodo storico; la poesia e l'arte in genere, e si abbia la logica della poesia e dell'arte, l'estetica; che nell'operosità economica sia insito un metodo, il quale appare poi in forma riflessa nella scienza economica; e che un metodo suo abbia, infine, l'attività morale, e in forma riflessa si presenti come etica (o logica della volontà, secondo è stata talvolta chiamata). Ma, quando poi si giunge innanzi alla filosofia, moltissimi recalcitrano alla conseguenza: che dunque anche la filosofia, — una volta che la si fa, — debba avere un metodo suo proprio, che occorre determinare. E, per converso, pochissimi si meravigliano del fatto, che i trattati di logica, concedendo larga parte alla considerazione delle discipline matematiche, naturalistiche e storiche, non diano di solito alcun rilievo alle discipline filosofiche, e spesso le passino addirittura sotto silenzio.

Che una logica della filosofia venga negata da chi, — o per irriflessione o per confusione mentale

o per bizzarria, — nega la filosofia in genere, è ben naturale: non potendosi pretendere che si ammetta la teoria di un oggetto, del quale si è disconosciuta la realtà. Non esiste la filosofia, non esiste perciò neppur la logica della filosofia, e buona notte: chi si contenta, gode. Ma, se io ho parlato di sopra di uno spettacolo strano, gli è perchè troppe volte si vedono gli stessi filosofi, o filosofanti, che sieno, mostrarsi privi di qualsiasi coscienza di quella ineluttabile necessità. E di essi alcuno asserisce che la filosofia debba seguire il metodo astratto-deduttivo delle matematiche: ed altri non scorge per lei altra via di salvazione, che l'attenersi rigorosamente al metodo sperimentale; e sogna e vanta una filosofia che si studii nei gabinetti e nelle cliniche, una metafisica empirica, e via dicendo. Perfino, — ed è l'ultimissima moda, se non nuova, rimessa a nuovo, — si suole ora raccomandare una filosofia individuale e fantastica, che si produca come arte. Così, tutti i metodi sembrano buoni per la filosofia (dal compasso e dal bisturi, via via fino alla cetra!), — salvo quello filosofico.

Contro siffatte vedute sarebbe bastevole una sola osservazione: che cioè, se la filosofia deve dar l'intelligenza, ed esser come la coscienza riflessa dell'arte e della storia, della matematica

e delle indagini naturalistiche, e dell'attività pratica e morale, non s'intende com'essa possa far ciò, conformandosi al metodo di uno di quegli oggetti particolari. Chi, innanzi a una poesia, si limiti ad applicare il metodo poetico, risentirà in sè la creazione del poeta, questa o quella opera d'arte determinata; ma non sarà giunto, per questa strada, alla cognizione filosofica della poesia. Chi, innanzi a una teoria matematica, si limiterà a matematicheggiare, sarà il discepolo, il critico, il perfezionatore di quella teoria; ma non sarà pervenuto alla cognizione dell'indole del lavoro matematico. Se l'oggetto della filosofia non è la produzione o la riproduzione dell'arte e della matematica e delle altre varie attività dell'uomo, ma è la comprensione — l'intelligenza — di esse tutte, questa comprensione è essa stessa un'attività, che ha un suo metodo infuso o implicito, il quale importa rendere esplicito.

Comunque sia, è vana speranza il poter intendere e giudicare l'opera di Hegel, se non si tien sempre fermo innanzi alla mente, che il problema che abbiamo enunciato, fu il suo principale, il suo grande problema: il problema centrale della *Fenomenologia dello spirito*, e delle nuove forme con cui questo libro si presentò nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia delle*

scienze filosofiche. E un'esposizione compiuta del pensiero di Hegel, un'esposizione intima e critica, che non consista, come in quasi tutte le storie della filosofia, e nelle stesse monografie speciali intorno a lui (per esempio, nella recente ed amplissima di Kuno Fischer), in una ripetizione riassuntiva del contenuto dei suoi libri, pedissequa fin nelle ripartizioni per sezioni e capitoli, — dovrebbe, in prima linea e in massima parte, esser consacrata alla sua dottrina intorno alla natura dell'indagine filosofica, e alle differenze di tale indagine rispetto alle altre forme teoretiche e non teoretiche.

Si dovrebbe, anzitutto, mettere in chiaro il triplice carattere che assume, secondo Hegel, il pensiero filosofico, di fronte ai tre modi o atteggiamenti spirituali, coi quali più facilmente si suole scambiarlo. Il pensiero filosofico è, per Hegel: 1°, concetto; 2°, universale; 3°, concreto. È *concetto*, e cioè non è sentimento o rapimento o intuizione trascendentale, o altro simile stato psichico alogico e indimostrabile. Ciò stabilisce la differenza della filosofia rispetto alle dottrine del misticismo e del sapere immediato; le quali hanno, tutt'al più, un significato negativo, in quanto riconoscono che la filosofia non può costruirsi col metodo delle scienze empiriche e

naturali, delle scienze del finito: ma non già un significato positivo. Sono, se si vuole, profonde, ma di una « profondità vuota ». Contro il misticismo, le smanie, i sospiri, il levar gli occhi al cielo e piegare i colli e serrar le mani, gli sdilinquimenti, gli accenni profetici, le frasi misteriose da iniziati, Hegel diventa ferocemente satirico; e mantiene sempre che la filosofia deve avere forma intelligibile e ragionata; dev'essere « non esoterica, ma essoterica », non cosa di setta, ma di umanità. — Il concetto filosofico è *universale*, e non già meramente generale: non è da confondere con le rappresentazioni generali, quali, ad esempio, la *casa*, il *cavallo*, l'*azzurro*, che per un uso, come Hegel dice, barbarico, si denominano ordinariamente concetti. Ciò stabilisce la differenza della filosofia rispetto alle scienze empiriche e naturali, che si soddisfano di tipi e di generalità rappresentative, e dei loro aggregati. — L'universale filosofico, infine, è *concreto*, vale a dire non consiste di astrazioni arbitrarie: non è ischeletrimento della realtà, ma comprensione di essa in tutta la sua ricchezza e pienezza: le astrazioni filosofiche sono necessarie, e perciò si adeguano al reale, e non lo mutilano o falsificano. E ciò stabilisce la differenza della filosofia rispetto alle

discipline matematiche; le quali non giustificano i loro punti di partenza, ma « li comandano »; e bisogna — dice Hegel — ubbidire al comando di tirar proprio queste e queste linee, senza saper altro che aver la buona fiducia che la cosa sarà « opportuna » per l'andamento della dimostrazione. La filosofia invece ha per oggetto ciò che realmente è; e deve giustificare pienamente sè stessa, senza ammettere in sè, o lasciare fuor di sè, nessun presupposto ⁽¹⁾.

E alla dilucidazione di questa triplice differenza, onde il vero concetto, il concetto filosofico, appare *logico, universale e concreto*, bisognerebbe, in un'esposizione compiuta, far seguire quella delle minori dottrine, che si collegano alla prima e fondamentale: alcune delle quali importantissime, com'è la ripresa dell'argomento ontologico (la difesa di S. Anselmo contro Kant), della tesi cioè che nel concetto filosofico l'essenza implica l'esistenza, e non ne è staccata secondo accade nelle rappresentazioni del particolare; la dottrina del « giudizio », inteso come nesso di soggetto e predicato, e che perciò, in quanto si appoggia su un sostrato non analizzato, vien ri-

(1) Si vedano in particolare l'introduzione alla *Fenomenologia*, e i preliminari dell'*Enciclopedia*.

conosciuto inadeguato alla filosofia, la cui vera forma è quella del « sillogismo », inteso come la piena logicità che si ricongiunge con sè stessa; la critica della teoria, che pone il concetto come un complesso di *note* (il che Hegel chiama la vera *nota* della superficialità della logica ordinaria); la critica delle divisioni per specie e classi; la dimostrazione della nullità di ogni calcolo logico (dimostrazione, che ai tempi nostri può avere diretta efficacia curativa); ed altre dottrine, non meno importanti.

Ma non è mio proposito di fare in queste pagine un'esposizione completa del sistema di Hegel, e neppure della sola sua dottrina logica; sibbene di concentrare tutta l'attenzione su quella parte, che è la più caratteristica del suo pensiero; e sui nuovi aspetti di verità da lui rivelati e, per conseguenza, anche sugli errori che non seppe distruggere, e in cui, per quella parte, egli incorse. Onde, lasciando da banda le tesi ora brevemente accennate, — contro le quali la ribellione non mi par possibile, benchè riconosca che sia da promuoverne l'apprendimento, costituendo esse come l'*abbiccì*, ora spesso trascurato, della filosofia; — vengo senz'altro al punto, intorno a cui si sono accese tutte le dispute e contro cui si sono appuntate le nega-

zioni recise degli avversarii: che è la trattazione hegeliana del problema degli *opposti*.

È un problema del quale occorre chiarir bene i termini, per intenderne tutta la gravità e la difficoltà. Il concetto filosofico, — che, come si è ricordato, è universale concreto, — in quanto tale, in quanto concretezza, non esclude, anzi include in sè le distinzioni: è l'universale in sè distinto, e risultante da quelle distinzioni. Come i concetti empirici si distinguono in classi e sottoclassi, così quello filosofico ha le sue forme particolari; ma non ne è l'aggregato meccanico, sibbene l'organismo, in cui ogni forma si congiunge intimamente con le altre e col tutto. Per esempio, la fantasia e l'intelletto sono concetti filosofici particolari, rispetto a quello di spirito o attività spirituale; ma non sono fuori o sotto dello spirito, anzi sono lo spirito stesso in quelle forme particolari; nè poi l'uno è separato dall'altro, come due entità chiuse ciascuna in sè stessa ed estranee tra loro, ma l'uno passa nell'altro; onde la fantasia, come volgarmente si dice, per quanto distinta dall'intelletto, è il fondamento dell'intelletto, indispensabile a questo.

Se non che, il nostro pensiero nell'indagare la realtà, si trova innanzi non soltanto i concetti *distinti*, ma anche gli *opposti*; che non pos-

sono ~~essere~~ identificati coi primi, nè considerati come casi speciali dei primi, quasi una sorta di distinti. Altra è la categoria logica della distinzione; altra quella dell'opposizione. Due concetti distinti si congiungono, come si è detto, tra loro, pur nella loro distinzione; due concetti opposti sembrano escludersi: dove entra l'uno, sparisce totalmente l'altro. Un concetto distinto è presupposto e vive nell'altro, che segue ad esso nell'ordine ideale: un concetto opposto è ucciso dal suo opposto: per essi vale il detto: *mors tua, vita mea*. Esempii di concetti distinti sono quelli, già recati, della fantasia e dell'intelletto, e gli altri, che potrebbero aggiungersi, del diritto, della moralità, e simili. Ma gli esempii dei concetti opposti si traggono da quelle tante coppie di parole, di cui è pieno il nostro linguaggio, e che non costituiscono certamente coppie pacifiche e amichevoli. Sono le antitesi del *vero* e del *falso*, del *bene* e del *male*, del *bello* e del *brutto*, del *valore* e del *disvalore*, della *gioia* e del *dolore*, dell'*attività* e della *passività*, del *positivo* e del *negativo*, della *vita* e della *morte*, dell'*essere* e del *nulla*; e via enumerando. Non è possibile scambiare le due serie, quella dei distinti e quella degli opposti; tanto sono spiccatamente diverse.

Ora, se la distinzione non impedisce, anzi rende

possibile l'unità concreta del concetto filosofico, non sembra che possa pensarsi il medesimo dell'opposizione. Questa dà origine a scissure profonde nel seno dell'universale filosofico e di ciascuna delle sue forme particolari, e a dualismi inconciliabili. Invece dell'universale concreto, del ricercato organismo della realtà, il pensiero par che urti dappertutto in due universali: l'uno di fronte all'altro, l'uno minacciante l'altro. Il compimento della filosofia ne è impedito; e, giacchè un'attività, che non possa raggiungere il suo compimento, mostra con ciò stesso di essersi proposta un compito assurdo, la filosofia stessa, tutta la filosofia, è minacciata di fallimento.

La realtà di questa esigenza ha fatto sì che la mente umana si è sempre travagliata, — pur senza rendersene conto sempre in modo esplicito, — nel problema degli opposti. E una delle soluzioni, alle quali si è andata appigliando nel corso dei secoli, è stata quella di escludere l'opposizione dal concetto filosofico; sostenendo la non esistenza della perigliosa categoria logica degli opposti o contrarii. Il fatto mostrava, a dir vero, proprio l'opposto; ma al fatto si dava una smentita, e dei due termini si accettava uno solo, dichiarando l'altro *illusione*, o, che è lo stesso, mettendo tra l'uno e l'altro una differenza

insensibile e meramente quantitativa. Siffatta dottrina logica degli opposti è inclusa nei sistemi filosofici del sensismo, dell'empirismo, del materialismo, del meccanismo, o come altro si chiamino. Così il pensiero e la verità son divenuti, secondo meglio è piaciuto, una secrezione del cervello o un effetto di associazione e di abitudine, la virtù un miraggio dell'egoismo, la bellezza un assottigliamento della sensualità, l'ideale non so qual sogno voluttuoso o di capriccio; e via dicendo.

Contro questa prima, ha spiegato, anche nel corso dei secoli, la sua forza l'altra dottrina logica, che colloca come categoria fondamentale quella dell'opposizione. È la dottrina che si ritrova nei varii sistemi dualistici: i quali riassestano l'antitesi, fatta sparire dai primi con un giuoco di bussolotti; ed accentuano entrambi i termini, l'essere e il non essere, il bene e il male, il vero e il falso, l'ideale e il reale, i termini dell'una serie in contrasto, appunto, con quelli dell'altra. E, senza dubbio, contro la prima, la veduta dualistica ha valore; ma non più che valore polemico, per negare la negazione dell'altra. Intrinsecamente, essa contenta così poco come l'altra; perchè, se la prima sacrifica l'opposizione all'unità, la seconda sacrifica l'unità all'opposizione.

Al pensiero entrambi questi sacrificii riescono tanto impossibili, che si vedono poi continuamente i sostenitori dell'una dottrina convertirsi, in modo più o meno consapevole, in sostenitori dell'altra. E gli unitaristi introducono surrettiziamente la dualità degli opposti, chiamandola dualità di realtà e di illusione; ma dell'illusione saprebbero far di meno così poco come della realtà; anzi dicono talvolta, perfino, che l'impulso della vita è nell'illusione. E gli opposizionisti ammettono tutti un'identificazione o unità degli opposti: inattingibile alla mente umana a cagione dell'imperfezione di questa, ma necessaria per la concezione della realtà. A questo modo, gli uni e gli altri si avviluppano in contraddizioni e vengono a riconoscere apertamente che il problema, che essi si erano proposti, non è stato risoluto, e rimane come problema.

Perchè la « necessaria illusione », o la « necessaria imperfezione della mente umana », sono suoni, ai quali, per quanto si cerchi, non si riesce a dare un significato. Noi non conosciamo se non illusioni accidentali e relative; imperfezioni individuali e relative. Una realtà fuori della realtà, una mente fuori della mente umana, non si può concepirla, nè farla termine di paragone. E la realtà e la mente ci mostrano così l'unità come l'opposizione;

e gli unitaristi, in quanto affermano la prima, gli opposizionisti, in quanto affermano l'altra, hanno (secondo il motto di Leibniz a proposito dei sistemi filosofici) ragione in ciò che affermano e torto in ciò che negano. Hegel non si stancò mai d'ammirare la virile fermezza dei materialisti e sensisti e monisti di ogni sorta, nell'asserire l'unità del reale; e se, per le condizioni storiche in cui si svolse il suo pensiero, ammirò meno le forme dualistiche, e anzi non tralasciò occasione di testimoniar loro la sua antipatia, non dimenticò per altro mai, che la coscienza dell'opposizione è altrettanto giustificata e invincibile, quanto quella dell'unità.

Il caso sembra, dunque, disperato; e disperato, si potrebbe dire, perfino della disperazione: giacchè il partito del dichiarare la questione insolubile sarebbe un partito da pensarci, se, col pensarci, non avessimo già tagliato il nodo a favore del pensiero, e cioè della speranza. L'osservatore indifferente, che guardi alla storia della filosofia, vede ad ogni affermazione di monismo seguire una restaurazione di dualismo, e viceversa: l'uno impotente a soffocar l'altro, ma potente temporaneamente ciascuno a tener in rispetto l'altro. Par quasi che l'uomo, quando è sazio dell'uniformità del monismo, si divaghi

nella varietà del dualismo; e, quando è stanco di questo, si rituffi nel monismo; ed alterni i due movimenti, temperando igienicamente l'uno con l'altro. L'osservatore indifferente, a ogni epidemia di materialismo, dice sorridendo: — Aspettate; ora verrà lo spiritualismo. — E, quando questo celebra i suoi maggiori trionfi, sorride allo stesso modo e dice: — Aspettate; fra poco tornerà il materialismo! — Ma il sorriso è sforzato o fuggitivo, perchè non è veramente allegra la condizione di chi, senza requie, è sballottato da un estremo all'altro, come per opera di una forza a lui superiore e indomabile.

Eppure tra le difficoltà, che ho voluto mettere in luce in tutta la loro asprezza, c'è nel fondo del nostro animo, una tenace persuasione, che quel dualismo indomabile, quel dilemma irriducibile sia, in fondo, domabile e riducibile: che il pensiero dell'unità non sia inconciliabile con quello dell'opposizione, e che l'opposizione si possa e si debba pensarla nella forma del concetto, che è suprema unità. Il pensiero ingenuo, — il quale si suol chiamare non filosofico, e meglio forse si chiamerebbe sommariamente, o germinalmente, filosofico, — non s'imbarazza innanzi alla difficoltà: pensa l'unità e, tutt'insieme, l'opposizione. Il suo motto è non già il *mors*

tua, vita mea, ma la *concordia discors*. Esso riconosce che la vita è lotta, eppure è armonia; che la virtù è un combattimento contro noi stessi, eppure è noi stessi; che, superata un'opposizione, dal seno stesso dell'unità nasce una nuova opposizione, e quindi un nuovo superamento e poi una nuova opposizione, e via di séguito: ma che questo appunto è la vita. Non sa di sistemi esclusivi: la sapienza dei proverbi dà un colpo al cerchio e un altro alla botte, e ci ammonisce con osservazioni ottimistiche e pessimistiche, che si negano e si compiono a vicenda. — Che cosa manca al pensiero ingenuo, alla filosofia germinale? Implicitamente, nulla; e perciò, tra il fumo e la polvere delle battaglie della scienza, si sospira sempre al buon senso, alla verità che ognuno trova immediatamente in sè stesso, senza gli stenti e le sottigliezze e le esagerazioni dei filosofi di professione. Ma il sospiro è sterile: la battaglia è impegnata, e non si può tornare alla pace se non con la vittoria. Il pensiero ingenuo, — questo è il suo difetto, — non è in grado di render conto delle sue affermazioni: ad ogni obiezione vacilla e si confonde e si contraddice: le sue verità non sono verità compiute, perchè si trovano poste l'una accanto all'altra, e non già connesse tra loro: c'è la giusta posizione, manca

il sistema. Ben venute le contraddizioni e i dubbi e la coscienza dolorosa delle antitesi; ben venuta la guerra, se è necessaria per raggiungere la verità compiuta e sicura di sè. La quale verità, dunque, diversissima da quella del pensiero comune ed ingenuo pel grado di elaborazione, non potrà non essere sostanzialmente la stessa; ed è certo cattivo segno, quando una filosofia è in contrasto con la coscienza ingenua. Anzi, per questo appunto accade che, innanzi alla semplice enunciazione conclusiva di verità filosofiche, le quali sono costate sforzi di secoli, si veda spesso la gente scrollare le spalle ed osservare, che la vantata scoperta è poi una cosa facilissima e a tutti nota. Proprio il medesimo di quel che accade per le più geniali creazioni dell'arte; le quali si svolgono con tanta semplicità e naturalezza, che ognuno ha l'illusione di averle fatte, o di poterle far lui.

Se il pensiero ingenuo ci dà la speranza e l'indizio della conciliabilità dell'unità con l'opposizione, un altro fatto ci sta innanzi, che ce ne porge come il modello approssimativo. Il filosofo ha accanto a sè il poeta. E anche il poeta cerca il vero; anche il poeta ha sete di realtà; anch'egli, come il filosofo, ripugna alle astrazioni arbitrarie, perchè tende al vivo e al concreto:

aborre anch'egli le mute smanie dei mistici e dei sentimentali, perchè ciò ch'egli sente dice, e fa suonare all'orecchio in belle parole, limpide ed argentine. Ma il poeta non è condannato all'inconseguitabile: questa realtà, che è dilaniata da opposizioni, egli la contempla e la rende, vibrante di opposizione, eppure una e indivisa. Non potrà il filosofo fare il medesimo? Non è la filosofia contemplazione, come la poesia? Perchè al concetto filosofico, analogo in tutto all'espressione estetica, dovrà mancare questa perfezione che ha l'altra, questa potenza di risolvere e rappresentare l'unità nell'opposizione? Certo, la filosofia è contemplazione dell'universale, e perciò pensiero; e la poesia, contemplazione dell'individuale, e perciò intuizione e fantasia. Ma perchè l'universale filosofico non potrà, come l'espressione estetica, essere insieme diverso e uno, discorde e concorde, discreto e continuo, preciso e mobile? Perchè, nel salire che fa la mente dalla contemplazione del singolo a quella del tutto, la realtà dovrebbe perdere il suo carattere proprio? Non è l'Uno così vivo in noi come il singolo?

Ed ecco Hegel manda il suo grido di giubilo, il grido dello scopritore, l'*eureka*, il suo principio di risoluzione del problema degli opposti:

principio semplicissimo, e che par tanto ovvio da meritare di esser messo con gli altri, che si simboleggiano nell'uovo di Colombo. Gli opposti non sono illusione, e non è illusione l'unità. Gli opposti sono opposti tra loro, ma non sono opposti verso l'unità; giacchè l'unità vera e concreta non è altro che unità, o sintesi, di opposti: non è immobilità, è movimento; non è stazionarietà, è svolgimento. Il concetto filosofico è universale concreto; e perciò è pensiero della realtà come, tutt'insieme, unita e divisa. Solo così la verità filosofica risponde alla verità poetica; e il palpito del pensiero al palpito delle cose.

È, infatti, la sola soluzione possibile; e tale che non respinge le due precedenti, che ho denominate del monismo e del dualismo degli opposti, ma le giustifica entrambe, considerandole come verità unilaterali, frammenti di verità, che aspettano la loro integrazione in una terza, con la quale sparisce la prima, la seconda e la terza medesima, fondendosi nell'unica verità. E l'unica verità è, che l'unità non ha di fronte a sé l'opposizione, ma l'ha in sé stessa; e che, senza l'opposizione, la realtà non sarebbe realtà, perchè non sarebbe svolgimento e vita. L'unità è il positivo, l'opposizione è il negativo; ma il negativo è anche positivo, positivo in quanto ne-

gativo; e, se tale non fosse, non si comprenderebbe la pienezza del positivo. Se l'analogia tra poesia e filosofia non piacesse; se il concetto concreto, rispondente, come forma logica dello svolgimento, all'intuizione, forma poetica di esso, sembrasse poco chiaro; ora che i paragoni e le metafore si pigliano più volentieri dalle scienze naturali; si potrebbe dire, — sacrificando la esattezza dell'analogia all'opportunità del paragone, — che l'universale concreto, con la sua sintesi degli opposti, coglie la vita e non il cadavere della vita: dà la *fisiologia*, e non l'*anatomia* del reale.

Hegel chiama la sua dottrina circa gli opposti la *dialettica*, rifiutando, come atte ad ingenerare equivoci, le altre formule dell'*unità* e della *coincidenza degli opposti*, perchè in queste si dà rilievo all'unità e non già anche, insieme, all'opposizione. I due elementi astratti, ossia gli opposti presi da sè, nella loro separazione, sono da lui detti *momenti*, con immagine tratta dai momenti della leva; e momento vien detto talvolta anche il terzo termine, quello della sintesi. Il rapporto dei due primi col terzo è espresso con la parola *risolvere* o *superare* (*aufheben*), che, come Hegel avverte, importa che i due momenti sono negati in quanto si prendono staccati,

ma vengono conservati nella sintesi. Il secondo termine rispetto al primo si configura come *negazione*, e il terzo rispetto al secondo come *negazione della negazione*, o negatività assoluta, che è poi assoluta affermazione. Applicando, per comodo di esposizione, a tale rapporto logico i simboli numerici, la dialettica si può chiamare una *triade* o *trinità*, perchè risulta composta di tre termini; ma Hegel non cessa di mettere in guardia circa il carattere estrinseco ed arbitrario di codesta simbolica numerica, affatto impropria ad esprimere la verità speculativa. E, in effetti, esattamente parlando, nella triade dialettica non si pensano *tre* concetti, ma *un solo*, che è l'universale concreto, nella sua intima costituzione. — Giacchè poi, per ottenere questa sintesi, bisogna porre anzitutto l'opposizione dei termini; se l'attività, che pone l'opposizione, si chiama l'*intelletto*, e l'attività che dà la sintesi, la *ragione*; è evidente che l'intelletto è necessario alla ragione, è un momento di essa, le è intrinseco; e così infatti Hegel talvolta lo considera.

Chi non si solleva al modo anzidetto di pensar gli opposti, non può fare alcuna affermazione filosofica che non si contraddica e non si converta nella sua contraria, come si è già accennato nel toccare le antitesi del monismo e dualismo, e

come può vedersi nella prima triade della *Logica* hegeliana: la triade, che comprende in sè tutte le altre, e che è costituita, come è noto, dei termini: *essere, nulla, divenire*. Che cosa è l'essere senza il nulla? l'essere puro, indeterminato, inqualificato, indistinguibile, ineffabile; l'essere, beninteso, in universale, non questo o quell'essere particolare? in che modo si distingue dal nulla? E che cosa, d'altra parte, è il nulla senza l'essere, il nulla concepito in sè, senza determinazione e qualifica alcuna, il nulla in generale, non il nulla di questa o quella cosa particolare? in che modo si distingue da quell'essere? Chi prende l'un solo dei due termini, gli è come se prendesse solo l'altro; giacchè l'uno ha significato solo nell'altro e per l'altro. Così chi prende il vero senza il falso, o il bene senza il male, fa del vero qualcosa di non pensato, — perchè pensiero è lotta contro il falso, — e quindi qualcosa di non vero; del bene qualcosa di non voluto, — perchè volere il bene è negare il male, — e quindi qualcosa di non buono. Fuori della sintesi, i due termini astrattamente presi si confondono tra loro e scambiano le loro parti: la verità è soltanto nel terzo; e cioè, per la prima triade, nel *divenire*, che perciò, come Hegel dice, è « il primo concetto concreto ».

Pure, questo errore, che consiste nel pigliare gli opposti fuori della sintesi, risorge sempre; e ad esso deve sempre contrapporsi la polemica che mostri, come si è or ora fatto, che, fuori della sintesi, gli opposti sono impensabili. Questa polemica è la dialettica, che potrebbe dirsi *soggettiva* o *negativa*; e non è da scambiare col contenuto vero e proprio della dottrina, con la dialettica *oggettiva* o *positiva*, la quale si potrebbe anche designare come la dottrina logica dello *svolgimento*. Nella dialettica negativa, il risultato non è la sintesi, ma l'annullamento dei due termini opposti, l'uno in forza dell'altro; e perciò anche la terminologia, che abbiamo chiarita di sopra, acquista, come la parola stessa *dialettica*, un significato alquanto diverso. L'*intelletto*, in quanto non è più un momento intrinseco alla ragione e da essa inseparabile, ma è qui invece l'affermazione che pretende star da sè, come verità ultima, degli opposti separati, vien inteso in senso dispregiativo e peggiorativo; ed è l'*intelletto astratto*, il nemico perpetuo della speculazione filosofica, cioè, in fondo, la ragione stessa, che manca al proprio assunto. « Non è colpa dell'intelletto se non si procede più oltre; ma è una *soggettiva impotenza della ragione*, che lascia stare quella

determinazione a quel modo ⁽¹⁾ ». La stessa triade cede il posto a una quatriade di termini: a due affermazioni e due negazioni. La ragione interviene come ragione negativa, per portar lo scompiglio nella dimora dell'intelletto; ma, se con questa negazione prepara e rende necessaria la dottrina positiva, non la produce e pone.

La confusione, tra l'aspetto meramente negativo della dialettica di Hegel, e il suo contenuto positivo, ha dato origine ad un'obiezione contro la dottrina hegeliana degli opposti, che è il cavallo di battaglia tante volte inforcato dagli avversarii: un Brigliadoro o un Baiardo assai vecchio e sflancato, sul quale non so come si riesca a tenersi ancora in sella. Si è detto: — Se l'essere e il nulla sono *identici*, — secondo che Hegel prova o crede di provare, — in qual modo possono essi costituire il divenire, che dev'essere, — secondo la teoria di Hegel, — sintesi di *opposti*, e non già d'identici, dei quali non si dà sintesi? $A = a$ resta a , e non diventa b . — Ma l'essere è identico col nulla, solo quando essere e nulla sono pensati male, ossia non sono pensati davvero: solo allora accade che l'uno valga l'altro, non come $a = a$, ma piuttosto come $0 = 0$. Nel pensiero

(1) *Wissensch. der Logik*, III, 48.

che li pensa veramente, essere e nulla non sono identici, ma recisamente opposti, in zuffa l'uno con l'altro; e questa zuffa (che è insieme comunanza, giacchè due lottatori, per lottare, debbono abbracciarsi!) è il divenire: non già concetto aggiunto o derivato dai due primi separatamente presi, ma unico concetto, che ha oltre di sè due astrazioni, due spettri irreali, l'essere e il nulla separati, e, in quanto tali, accomunati non dalla lotta, ma dalla loro comune vacuità.

Un'altra obiezione, che anche è sembrata trionfale, consiste nell'osservare che l'universale concreto, con la sua sintesi di opposti, che ne suggella il carattere di concretezza, non è un mero concetto logico, perchè introduce tacitamente un elemento sensibile o intuitivo, vale a dire la rappresentazione del movimento e dello svolgimento. — Sensibile e intuitivo? Ciò dovrebbe importare, parlando filosoficamente, singolo, individuale, storico. E quale è, di grazia, l'elemento singolo, individuale, storico, che si possa additare e distaccare dal concetto dell'universale di Hegel; al modo per esempio che si riesce a determinare e a distaccare l'elemento singolo, individuale, storico, dal concetto empirico di *quercia*, di *balena* o di *regime feudale*? Il movimento o svolgimento non è niente di singolo e di contingente,

ma è un universale; non è niente di sensibile, ma è un pensiero, un concetto, e per l'appunto il vero concetto della realtà; e la teoria logica di esso è l'universale concreto, sintesi di opposti. Che se poi, con la critica accennata, si volesse riferirsi al carattere, che ha il concetto, nella logica di Hegel, di essere non qualcosa di vuoto e d'indifferente, non un mero « recipiente », pronto a ricevere qualsiasi contenuto, ma la forma ideale della realtà stessa; se per « logica » s'intendesse soltanto l'astrazione inconcepibile, l'astrazione che « si comanda », com'è quella delle matematiche, e per « intuitivo », il concetto speculativo; codesta non sarebbe più la dimostrazione di un errore di Hegel, ma la celebrazione della sua gloria: essendo sua gloria l'aver distrutto quel falso concetto della logicità, identificata con l'astrazione arbitraria, e dato al concetto logico un carattere di concretezza, che può anche dirsi « intuitivo », per significare, come si è fatto di sopra, che la filosofia deve nascere dal seno della divina Poesia, *matre pulchra filia pulchrior*.

La filosofia, così messa in relazione e amicizia con la poesia, entra in quello stato che ora, per la moda della fraseologia nietzschiana, si suol chiamare « dionisiaco », e che è tale da spa-

ventare i pensatori timidi: i quali poi, senza saperlo, si trovano anch'essi, per quel tanto che filosofano, nelle medesime condizioni. Così il nostro Rosmini esclamava esterrefatto, innanzi alla dialettica dell'essere e del non essere: « E tuttavia fosse anche vero, quanto è falso, che l'essere può negare sè stesso, tornerebbe sempre in campo la dimanda: che cosa il movesse a negare sè stesso? qual ragione si potesse assegnare di tal vaghezza che l'essere avrebbe di negare sè stesso, di discoprirsi, di fare insomma questo pazzo tentativo di annullarsi; poichè il sistema di Hegel non fa niente meno che *far divenir pazzo l'essere, che introdurre la pazzia in tutte affatto le cose*. Così egli pretende di dar loro la vita, il moto, il passaggio, il diventare. Non so se s'udi mai al mondo un somigliante tentativo di far che le cose tutte, l'essere stesso, sia divenuto pazzo ⁽¹⁾ ». E probabilmente il Rosmini non ricordava che la medesima sua descrizione era stata fatta, con stile in verità assai migliore, dallo stesso Hegel, allorchè, nella *Fenomenologia*, dopo avere rappresentato il movimento della realtà, — quel sorgere e perire, che, esso stesso, non nasce e non peri-

(1) *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, opera postuma (Torino, 1883), p. 371.

sce mai, — concludeva con le parole: « Il vero è il delirio bacchico, nel quale non vi ha alcuno dei componenti che non sia ebbro; e, poichè ciascuno, con l'appartarsi dagli altri, immediatamente si dissolve, — quel delirio è, insieme, la semplice e trasparente quiete ⁽¹⁾ ». La realtà sembra folle, perchè è vita: la filosofia sembra folle, perchè rompe le astrazioni e vive col pensiero quella vita. È una follia, dunque, che è somma sapienza; e i veri e non metaforici pazzi son coloro, che folleggiano con le vuote parole della semifiLOSOFIA, e scambiano gli schemi per la realtà, e non riescono a sollevarsi a quel cielo, donde il loro operare si chiarisce per quel che veramente è; anzi, vedendo il cielo sopra le loro teste, e da essi inconseguibile, son pronti a chiamarlo manicomio.

Un'altra manifestazione della stessa paura irragionevole è il grido che, con la veduta logica di Hegel, venga sottratto all'uomo la base stessa, o la regola, del suo pensiero: il principio d'identità e contraddizione; del che si recano in prova le frequenti effusioni di Hegel contro quel principio, e la sua sentenza, che occorra sostituirlo col principio contrario: che tutto si contraddice. Ma le cose non stanno precisamente a questo

(1) *Phänom. d. Geistes*², p. 37.

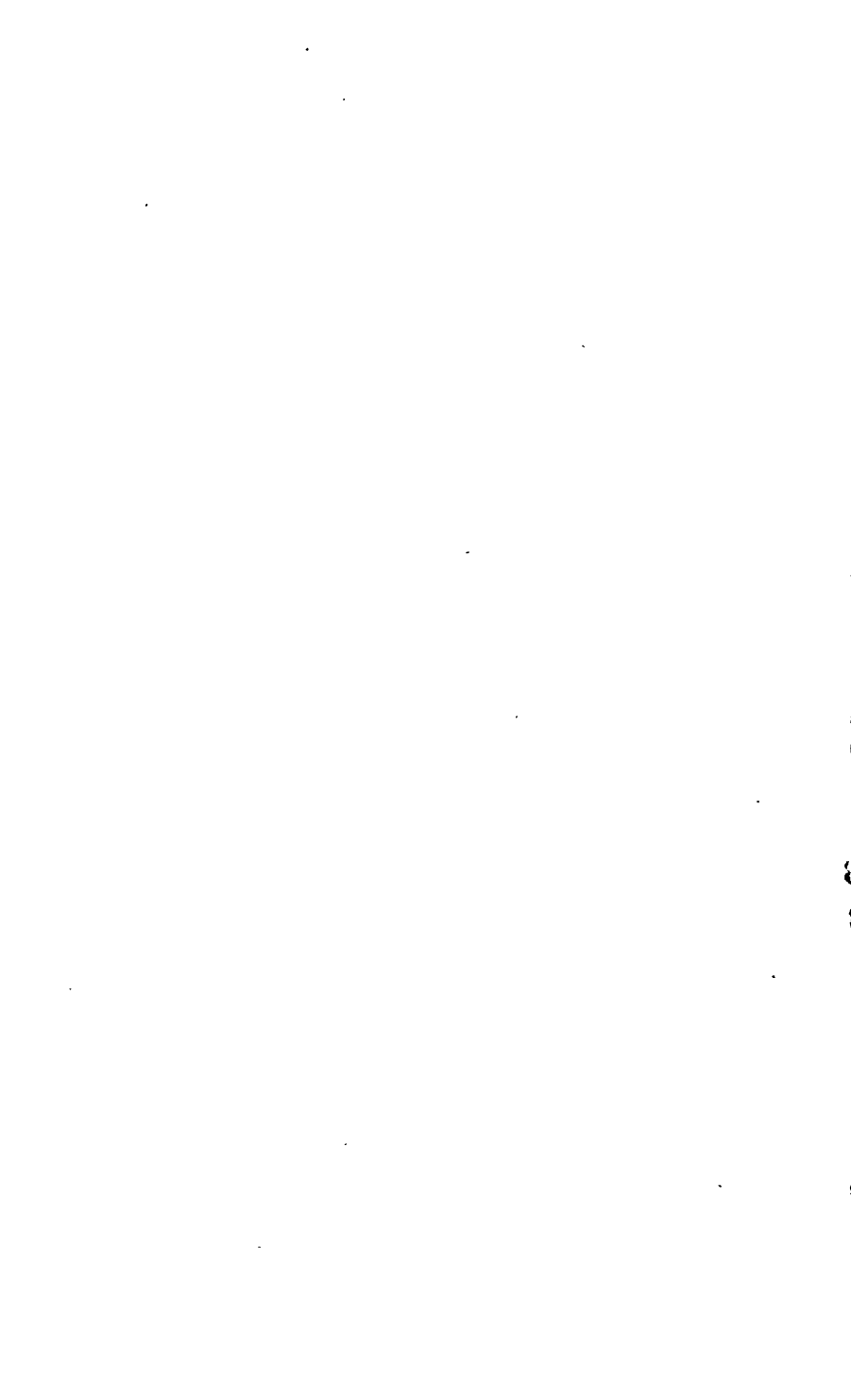
modo. Hegel non nega il principio d'identità, perchè altrimenti avrebbe dovuto ammettere che, per esempio, la sua teoria logica sia vera e non vera insieme, vera e falsa; che, filosoficamente, l'essere e il nulla si possano pensare nella sintesi, e anche ciascuno per sè, fuori della sintesi. E tutta la sua polemica, tutta la sua filosofia, non avrebbe più nessun significato, non sarebbe stata fatta sul serio; laddove ci vuol poco a riconoscere, che è seriissima. Anzichè distruggere il principio d'identità, Hegel lo rinvigorisce, lo potenzia, lo rende quale veramente dev'essere, e nel pensiero ordinario non è. Giacchè nel pensiero ordinario, nella semifilosofia, la realtà resta divisa, come si è veduto, in due pezzi; ed essa è ora l'uno, ora l'altro, e, quando è l'uno, non è l'altro; e tuttavia, in questo sforzo di esclusivismo, l'uno passa nell'altro e si confondono insieme nel nulla. E codeste contraddizioni, davvero impensabili, si pretende giustificare e decorare con l'addurre il principio d'identità. Se si bada soltanto alle parole di Hegel, si potrà dire che egli neghi fede al principio d'identità; ma, se si guarda addentro, si scorge che Hegel nega fede semplicemente alla *falsa applicazione del principio d'identità*: all'applicazione che se ne fa dagli astrattisti, col ritenere l'unità cancellando

l'opposizione o col ritenere l'opposizione cancellando l'unità; o, com'egli dice, al principio di identità in quanto « legge dell'intelletto astratto ». La falsa applicazione ha luogo, perchè non si vuol riconoscere che l'opposizione o contraddizione non è già un difetto, una macchia, un male delle cose, eliminabile da esse; nè è il nostro errore soggettivo; ma è l'essere vero delle cose: tutte le cose si contraddicono in loro stesse, e il pensiero è il pensiero della contraddizione. Questa scoperta serve a stabilire, davvero e solidamente, il principio d'identità, che trionfa dell'opposizione col pensarla, e cioè con l'afferrarla nella sua unità. L'opposizione *pensata* è opposizione *superata*, e superata appunto in virtù del principio d'identità: l'opposizione disconosciuta, o l'unità disconosciuta, è l'apparente ubbidienza a quel principio, ma, effettivamente, la sua contraddizione. C'è tra il modo di Hegel e quello del pensare ordinario la stessa differenza, che tra colui il quale affronta un nemico e lo vince, e colui che chiude gli occhi per non vederlo, e crede così di sopprimerlo, e ne è poi soppresso. « Il pensiero speculativo consiste nel fissare, che il pensiero fa, l'opposizione, e, in essa, sè stesso: non già, come accade al pensiero rappresentativo, nel lasciarsene dominare, e per mezzo di

essa risolvere le proprie determinazioni soltanto in altre o nel nulla ⁽¹⁾. » La realtà è nesso di opposti, e non si sfascia e dissipa a cagion dell'opposizione: anzi si genera eternamente in essa e da essa. E non si sfascia e dissipa il pensiero che, come suprema realtà, realtà della realtà, coglie l'unità nell'opposizione e logicamente la sintetizza.

Come tutte le scoperte di verità, la dialettica di Hegel non viene a cacciar di seggio le vecchie verità, ma ad arricchirle e rassodarle. L'universale concreto, unità nella distinzione e nell'opposizione, è il vero e compiuto principio d'identità, che non lascia sussistere separatamente, — nè come suo compagno nè come suo rivale, — quello delle vecchie dottrine; giacchè l'ha assorbito in sè, e trasformato in suo succo e sangue.

(1) *Wissensch. d. Logik*, II, 67-8.



II.

CHIARIMENTI

CIRCA LA STORIA DELLA DIALETTICA.

È parso ad alcuni storici della filosofia, che il problema degli opposti sia tutto intero il problema filosofico; onde la storia delle varie soluzioni, che se ne son tentate, è stata talvolta presa come l'intera storia della filosofia, e si è narrata questa per narrar quella. Ma la dialettica, nonchè essere tutta la filosofia, non è neppure tutta la logica; quantunque ne sia una parte importantissima, e quasi il coronamento.

La ragione dello scambio apparirà forse già anche dalle cose dette di sopra: essa consiste nell'intimo legame che c'è tra il problema logico degli opposti e le grandi dispute dei monisti e dei dualisti, dei materialisti e degli spirituralisti, le quali formano il corpo principale dei trattati di filosofia e delle storie della filosofia, sebbene non costituiscano il compito primo e fondamentale della filosofia, che viene meglio espresso dal « co-

nosci te stesso ». Ma anche quella parvenza ingannatrice sparirà, se si rifletta che altro è pensar logicamente, altro costruire logicamente la teoria della logica; altro pensar dialetticamente, altro aver la coscienza logica del pensiero dialettico. Se così non fosse, la soluzione hegeliana sarebbe già bella e data nei molti filosofi che hanno, di fatto, pensato dialetticamente la realtà, o almeno tutte le volte che l'hanno pensata a quel modo. Senza dubbio, ogni problema filosofico richiama tutti gli altri; in ciascuno possono trovarsi impliciti tutti gli altri, e nelle soluzioni vere o false di uno le soluzioni vere o false di tutti. Ma, se è impossibile isolare del tutto tra loro le storie dei singoli problemi filosofici, è anche vero che questi problemi sono distinti; e non bisogna mettere insieme alla rinfusa le varie membra dell'organismo, se non si voglia smarrire ogni idea dell'organismo stesso.

Ciò è da tener presente per circoscrivere esattamente l'indagine circa lo svolgimento storico della dottrina dialettica degli opposti, e, per conseguenza, circa il merito peculiare e l'originalità del pensiero di Hegel. È un'indagine che, nei limiti precisi che si sono fissati, non è stata forse ancora eseguita al modo che si dovrebbe; anche per questo che, non essendo la convinzione del-

l'importanza e verità di quella dottrina entrata nella coscienza generale dei cultori di studii filosofici, è mancato il necessario interessamento e il criterio direttivo per costruirne la storia. Il meglio che si sia raccolto sul proposito si trova negli stessi libri di Hegel, in ispecie nella sua *Storia della filosofia* ⁽¹⁾; ed è opportuno riassumere qui rapidamente quei tratti sparsi, facendovi, dove occorra, qualche aggiunta e qualche commento.

È stato Hegel il primo a formulare il principio logico della dialettica e dello svolgimento? O ebbe antecessori, e quali? Per quali forme ed approssimazioni quel principio passò, prima di raggiungere in Hegel il suo perfezionamento?

La dottrina dialettica è opera di pensiero maturo, risultato di una lunga incubazione filosofica. Nell'antichità ellenica si trova, nelle confutazioni di Zenone di Elea circa la realtà del movimento, la prima rivelazione delle difficoltà, a cui l'affermazione degli opposti dà luogo. Il movimento è il fatto stesso dello svolgimento, nella forma in cui più facilmente si offre alla riflessione. E

(1) Si vedano anche l'introduzione storica alla *Logik u. Metaphysik* di KUNO FISCHER (2ª ediz., 1865), e la *Prolezione e introduzione alle lezioni di filosofia* di B. SPAVENTA (Napoli, 1862). Per gli antecedenti prossimi della dialettica hegeliana e per le sue varie fasi di svolgimento, si legga di preferenza AL. SCHMID, *Entwicklungsgeschichte der hegelischen Logik* (Regensburg, 1858).

Zenone, dato gran rilievo alle difficoltà, risolve il contrasto col negare la realtà del movimento (argomenti della contraddizione tra spazio e tempo, della freccia, di Achille e della tartaruga, ecc.): il movimento è un'illusione dei sensi; l'essere, il reale è uno ed immobile. All'opposto di Zenone, Eraclito fa del movimento, del divenire, la vera realtà. I suoi detti: « l'essere e il non essere sono il medesimo », « tutto è, ed anche non è », « tutto scorre »; i suoi paragoni delle cose a un fiume, dell'opposto che è nel suo opposto, come il dolce e l'amaro sono nel miele, dell'arco e della lira; le sue vedute cosmologiche sulla guerra e la pace, la discordia e l'armonia, mostrano quanto profondamente Eraclito sentisse la realtà come contraddizione e svolgimento. Hegel diceva, che non c'era affermazione di Eraclito che egli non avesse incorporato nella sua propria logica. Ma è da avvertire che, pel fatto stesso dell'incorporarle nella sua dottrina, egli conferiva a quelle affermazioni un ben più deciso significato logico di quel che da sole non avessero. Così come ci sono state tramandate, bisogna senza dubbio ammirarle quale ingenua e limpida visione del vero; ma non insistervi troppo sopra, per non incorrere nel pericolo di una falsificazione storica, facendo di un presocratico un post-kantiano.

Lo stesso è da osservare circa la dialettica platonica del *Parmenide*, del *Sofista*, del *Filebo*, di quei dialoghi di cui l'interpretazione e il collocamento storico sono assai controversi, e che Hegel considerava come contenenti l'essenziale della filosofia platonica: cioè, il tentativo di passar dall'universale ancora astratto all'universale concreto, di porre la forma speculativa del concetto come unità nella diversità. Le questioni ivi agitate sull'uno e i molti, l'identità e la non identità, il riposo e il movimento, il nascere e il morire, l'essere e il non essere, il finito e l'infinito, il limitato e l'illimitato; e il risultato del *Parmenide*, che l'uno è e non è, è sè stesso ed altro, e tutte le cose rispetto a sè e verso le altre sono e non sono, appaiono e non appaiono; tutto ciò mostra un travagliarsi in difficoltà, ma mette capo a un risultato d'indole negativa; e, ad ogni modo, come Hegel notava, in Platone si trova la dialettica, ma non già la completa coscienza circa la natura della dialettica. È una trattazione speculativa, di valore grandemente superiore alle argomentazioni dei sofisti o ai posteriori tropi degli scettici; ma non raggiunge il livello di una trattazione logica. — Quanto ad Aristotile, la sua coscienza logica è in dissidio con la sua coscienza speculativa: la sua logica è meramente intellet-

tualistica; la sua metafisica, invece, indaga le categorie.

Non più che l'esigenza o, meglio, la coscienza dell'impotenza e l'indicazione della lacuna, si può scorgere nelle dottrine di Filone giudeo e dei gnostici; pei quali la realtà vera, l'essere assoluto, è considerato irraggiungibile dal pensiero, come il Dio ineffabile, l'imperscrutabile, l'abisso, dove tutto è negato; ed egualmente in Plotino, pel quale tutti i predicati sono inadeguati all'assoluto, esprimendo ciascun d'essi una determinazione. In Proclo, si sviluppa l'idea della trinità o della triade, già accennata in Platone; e questa idea, e il pensiero dell'assoluto come spirito, è il grande progresso filosofico implicito nel cristianesimo.

Erede di tradizioni neoplatoniche e mistiche, il Cusano fu, a capo del mondo moderno, il pensatore che più energicamente esprime il bisogno dello spirito umano di uscir dai dualismi e dai contrasti, ed elevarsi a quella semplicità dove coincidono gli opposti. E il Cusano si accorse per primo che questa concidenza degli opposti è in antitesi con la logica meramente astratta di Aristotile; il quale concepiva la contrarietà come differenza perfetta ⁽¹⁾, non ammetteva che nel-

(1) Ἡ ἐναντιότης ἐστὶ διαφορά τέλειος. *Metaphys.*, 1055 b.

l'uno potessero essere i contrarii, e a ciascuna cosa riconosceva la privazione della sua opposta. Contro di ciò il Cusano sosteneva, che l'unità è prima della dualità, la coincidenza degli opposti prima della loro scissione. Se non che, per lui, il nesso degli opposti, pensato come semplice coincidenza, è inafferrabile dall'uomo, sia col senso sia con la ragione sia con l'intelletto, che sono le tre forme della mente umana: rimane un semplice limite; e di Dio, che è complicazione di tutte le opposizioni, non è possibile altra conoscenza se non una comprensione incomprensibile, una dotta ignoranza ⁽¹⁾.

Sembra che in Giordano Bruno, il quale si proclama discepolo del « divino Cusano », quel pensiero assuma una funzione più positiva. Anch'egli celebra la coincidenza degli opposti come l'ottimo principio di una filosofia dimenticata e da risuscitare; e fa un'eloquente descrizione dell'unificarsi dei contrarii: del massimo cerchio e della linea retta, dell'angolo acuto e dell'ottuso, del caldo e del freddo, della corruzione e della generazione, dell'amore e dell'odio, del veleno e dell'antidoto, dell'orbicolare e del piano, del concavo e del convesso, dell'iracondia e della

(1) Sul Cusano, si veda FIORENTINO, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* (Napoli, 1885), cap. II.

pazienza, dell'umiltà e della superbia, dell'avarizia e della liberalità. E scrive, riecheggiando il Cusano, le memorabili parole: « Chi vuol sapere massimi secreti di natura riguardi e contempli circa gli minimi e massimi degli contrarii e oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione. A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione, a cui è congiunta certa disposizione, come progenitrice, parente e madre della forma: ma non vi potè aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perchè, fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera, che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, nè fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo. » Nella sua intuizione naturalistica il principio della coincidenza degli opposti diventa come un principio estetico di contemplazione: « Noi ne delettamo nel colore, ma non in uno esplicato, qualunque sia, ma massime in uno che complica tutti colori. Ne delettamo nella voce, non in una singulare, ma in una complicante, che resulta da l'armonia di molte. Ne delettamo in uno sensibile, ma massime in quello che comprende in sè tutti sensibili; in

uno cognoscibile, che comprenda ogni cognoscibile; in uno apprensibile, che abbraccia tutto che si può comprendere; in uno ente, che complete tutto, massime in quello uno, che è il tutto stesso⁽¹⁾. » Non è più un limite, è già una potenza della mente umana; pure, non è ancora una potenza rigorosamente logica. Manca la sua giustificazione in una dottrina del concetto.

Anche nel *philosophus theutonicus*, in Jacopo Böhme, l'unità degli opposti è asserita con forza: egli — dice Hegel — pone rigidamente le antitesi, ma da questa rigidezza non si lascia poi arrestare, e pone l'unità. Per lui, il sì è inconoscibile senza il no; l'uno, Dio, è in sè inconoscibile: perchè sia conosciuto, è necessario che si distingua, che il Padre si sdoppi in Figlio. Il Böhme vede la triade in tutte le cose, e approfondisce il significato della trinità cristiana. Ma non riesce a mettere i suoi pensieri nella forma propria del pensiero.

In questa forma propria del pensiero, la filosofia dei secoli XVII e XVIII, che si svolgeva sotto l'influsso della scienza matematica della natura, non era in grado neppur di proporsi il problema. Per Cartesio, pensiero ed estensione si congiungono

(1) *De la causa principio e uno*, dial. V, in fine (v. *Dialoghi metafisici*, ed. Gentile, Bari, Laterza, 1907, pp. 255-257).

in Dio, in maniera incomprensibile; per Spinoza, nella sostanza: il modo, che è il terzo termine dopo la sostanza e l'attributo, non costituisce sintesi dialettica; Leibniz naufraga nel problema del male e riesce ad un poco filosofico ottimismo; la filosofia popolare del secolo decimottavo risolve tutte le antitesi in Dio, che diventa così un insieme di contraddizioni, il problema dei problemi. — Appena in qualche solitario si trovano accenni e germi della soluzione dialettica. Così nel *philosophus italicus*, in Giambattista Vico, che non solo pensa di fatto la vita e la storia dialetticamente, ma anche è animato di avversione contro la logica aristotelica, e contro quella della matematica e fisica cartesiana; e, da una parte, fonda una logica della fantasia (logica poetica) e della storia (logica dell'autorità); dall'altra, dà importanza alla logica induttiva dell'osservazione e dell'esperimento, come a presagio di una logica più concreta. Un altro solitario, per molti rispetti affine a Vico, Giovan Giorgio Hamann, — un uomo, diceva Jacobi, che riuniva in sé in alto grado tutti gli estremi, — fin dalla gioventù si mostrò insoddisfatto dei principii d'identità e di ragione, e attirato da quello della *coincidentia oppositorum*. Era un principio, che Hamann aveva incontrato nel *De triplici, minimo et mensura* di

Bruno; e lo ebbe « per anni nel cervello senza poterlo nè dimenticare nè comprendere ». Pure gli sembrava « l'unica ragion sufficiente di tutte le contraddizioni e il vero processo della loro risoluzione ed appianamento », che avrebbe posto termine a tutte le contese degli astrattisti ⁽¹⁾. Da Hamann la notizia di questo principio passò a Jacobi, che divulgò i brani ad esso relativi, che si leggono nelle opere di Bruno; ma Jacobi, con la sua teoria del sapere immediato, mentre additava anch'egli la lacuna, si metteva nell'impossibilità di colmarla col pensiero logico.

Gli è che, per giungere alla posizione veramente logica del problema degli opposti, e per sfuggire alla soluzione (che non era poi una soluzione) mistica ed agnostica, bisognava si compiesse la rivoluzione kantiana; e quel Kant, — la cui *Critica della ragion pura* sembrava ad Hamann valer tutta quanta assai meno del solo enunciato di Bruno circa il *principium coincidentiae oppositorum*, — fu invece, appunto per quella *Critica*, il vero progenitore della nuova coincidenza degli opposti, della nuova dialettica, cioè della dottrina logica della dialettica.

(1) Sull'Hamann, cfr. HEGEL, *Vermischte Schriften*, II, 36-7, 87-8; e ciò che io ne ho detto nella *Critica*, IV, 67-84.

È vero che Kant anch'egli, come i suoi precursori immediati, da Cartesio a Leibniz e ad Hume, è sotto il dominio dell'intellettualismo e dell'ideale della scienza matematica della natura: donde il suo agnosticismo, il fantasma della cosa in sè, l'astrattezza dell'imperativo categorico, l'ossequio verso la logica tradizionale. Ma, nel tempo stesso, egli mantiene e rende più efficace la differenza tra l'intelletto e la ragione; preannunzia, nella *Critica del giudizio*, un modo di pensar la realtà, che non è più quello meramente meccanico, e non è neppure la finalità esterna del secolo XVIII, ma è la finalità *interna*; intravede, oltre il concetto astratto, l'idea. Meglio ancora, Kant dà una nuova avviata al problema degli opposti nelle sue antinomie; le quali appaiono, sì, insolubili, ma tali che la mente umana deve impigliarvisi di necessità. E, quel ch'è più importante, — ed è la sua vera gloria, — scopre la sintesi a priori; la quale che cosa è altro, — come Hegel notava, — se non « una sintesi originaria di opposti »? Questa sintesi non riceve in lui tutto il suo valore, non si svolge nella triade dialettica; ma, messa al mondo, non poteva tardare a manifestar tutta la ricchezza, che chiudeva in sè. La sintesi a priori fa sorgere, accanto alla vecchia logica, la logica trascen-

dentale: parallela dapprima all'altra, ma che doveva finire col dissolvere l'altra. Anche è dato in Kant gran rilievo alla forma della triplicità, usata bensì tuttavia in modo estrinseco, ma con insistenza, e quasi col presentimento dei suoi prossimi e migliori destini.

Appare a noi ormai chiaro qual dovesse essere il compito della filosofia dopo Kant: svolgere la sintesi a priori, creare la nuova logica filosofica, risolvere il problema degli opposti annullando i dualismi lasciati intatti, anzi potenziati, da Kant. In Fichte c'è poco più di quel che era in Kant; ma già tutto in lui diventa più semplice e trasparente. La cosa in sé è negata; sebbene, d'altra parte, l'io fichtiano serbi ancora un senso soggettivo, e non sia vera unità di soggetto ed oggetto; cosicchè Fichte non riesce a giustificare la natura di fronte allo spirito, e termina, come Kant, nell'astrattismo morale e nella fede. L'idea di una nuova logica si determina meglio; tanto che la filosofia è concepita come *dottrina della scienza*. La forma della triplicità prende un posto fondamentale, e si atteggia come tesi, antitesi e sintesi. Ancora un passo innanzi è fatto da Schelling, il quale perviene alla convinzione che non si possa filosofare se non col principio dell'identità degli opposti; e l'assoluto concepisce quale identità di op-

posti. Se non che, l'assoluto è in lui indifferenza di soggetto ed oggetto, con differenze meramente quantitative; non è ancora soggetto e spirito. E la sua gnoseologia è priva di logica, perchè organo della filosofia è, per lui, la contemplazione estetica. Questa la deficienza, che Schelling non giunse mai a superare; e le cui conseguenze furon tanto gravi, da dar luogo a ciò che si è chiamata la sua seconda maniera, la metafisica dell'irrazionale.

Hegel, com'è noto, si presentò nel mondo filosofico più tardi del suo più giovane contemporaneo Schelling, di cui può dirsi discepolo. Ma quello che per Schelling fu il punto d'arrivo, fu per Hegel un punto di passaggio: quella che per Schelling fu la fase finale, donde s'iniziò la degenerazione, per Hegel fu una fase giovanile. Anch'egli, per qualche tempo, non conobbe altro organo della filosofia che la contemplazione estetica, l'intuizione come intuizione intellettuale, nè altro sistema filosofico che l'opera d'arte: anch'egli, — nel primo abbozzo che si serba del suo sistema, — metteva al culmine dello svolgimento spirituale non la filosofia, ma la religione. Ma il profondo spirito logico di Hegel lo condusse via via a riconoscere, che la filosofia non può aver altra forma che quella del pensiero, nella diffe-

renza peculiare che esso ha verso la fantasia e l'intuizione. Certo, non più l'antico pensiero logico-naturalistico: dopo Kant, dopo Fichte, dopo Schelling, ciò non era più possibile: l'intellettualismo dei secoli XVII e XVIII era stato colpito a morte. Doveva essere una forma logica, che serbasse e rafforzasse le conquiste recenti della filosofia: una forma logica, che fosse la forma del reale nella sua integrità. Tutto spingeva Hegel in questa via e ricerca: la sua ammirazione per l'armonia del mondo ellenico; la sua partecipazione al movimento romantico, così ricco di antitesi; i suoi studi teologici, pei quali l'idea cristiana della trinità, stremata o resa vuota dal razionalismo protestante, gli pareva dovesse trovare il suo rifugio e il suo significato vero nella nuova filosofia; i suoi studi speculativi intorno alla sintesi e alle antinomie kantiane. E, con la *Fenomenologia dello spirito* (1807), compì il suo distacco dagli indirizzi filosofici, ai quali aveva aderito fin allora; e mise in luce il suo principio di risoluzione del problema degli opposti: — non più semplice coincidenza in un terzo ignoto od impensabile; non più unità immobile; non più intuizione schellinghiana; ma unità e diversità insieme, movimento e dialettica. La prefazione alla *Fenomenologia* è stata definita; « l'addio di Hegel al romanti-

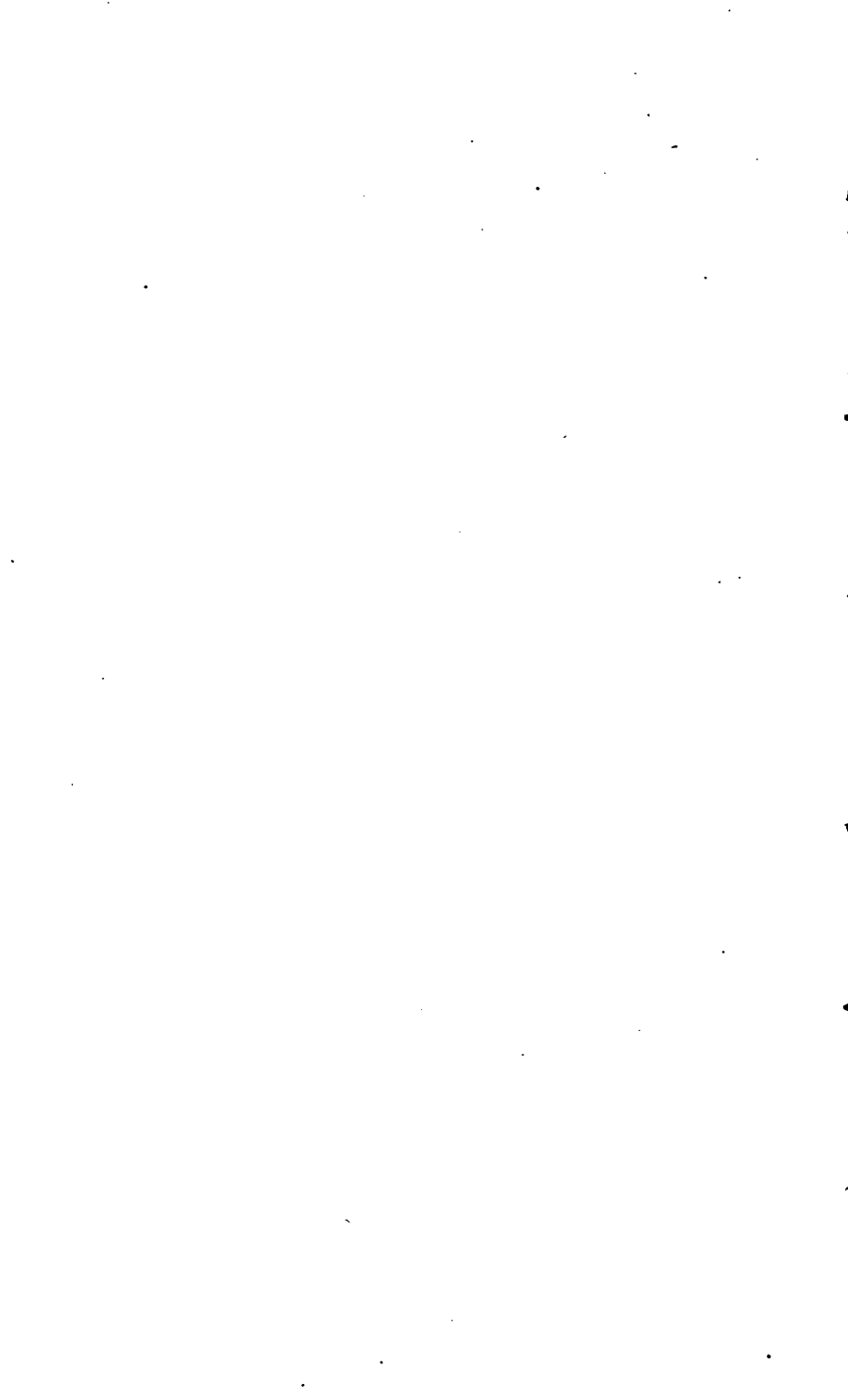
cismo »; ma la verità è, che il romanticismo, solo mediante quel distacco, era salvato per la filosofia. Solo un romantico, che avesse in certo senso superato il romanticismo, poteva coglierne il frutto filosofico ⁽¹⁾.

La logica della dialettica è perciò scoperta originale di Hegel, non solo rispetto ai suoi più remoti precursori, ma anche rispetto a coloro, che gli son prossimi. Se si vuole di ciò una riprova, si veda come Hegel si conduce verso questi ultimi. Kant, che rinnegò Fichte, avrebbe anche più recisamente rinnegato Hegel: la sua filosofia non conteneva le condizioni necessarie per intenderlo, e cioè per criticarlo davvero. Ma Hegel, che combattette in modo definitivo le tendenze e gli aspetti erronei della filosofia kantiana, e tutto il vecchiume che questa si trascinava dietro, fu anche colui che ne mise in mostra tutto ciò che offriva di veramente nuovo e fecondo: tanto che si è potuto dire, che nessun altro ha inteso Kant, fuori di Hegel ⁽²⁾. Schelling rimase sempre sordo e ostile alla concezione del suo ex-amico; e, durante un

(1) Si cfr. la mia nota: *Le definizioni del romanticismo*, in *Critica*, IV, 241-245.

(2) « For my part, I have to declare that, so far as it has been given me to see, I have no evidence that any man has thoroughly understood Kant except Hegel, or that this later himself remains aught else than a problem whose solution has been arrogated, but never effectuated » (J. H. STIRLING, *The secret of Hegel*, Londra, 1865, I, 14).

mezzo secolo che ancora visse, le contrappose ostinatamente la sua propria, invecchiata e peggiorata; e talvolta, — come nella celebre prefazione ai *Fragments* del Cousin, — respingendo violentemente la filosofia di Hegel, si lamentò insieme di essere stato derubato: senza per altro riuscir mai a formulare chiaramente, nè quale fosse il furto commesso dall'altro, nè quale l'errore. Hegel, invece, seguì a venerare Schelling, come il « padre della nuova filosofia »; riconobbe il barlume di dialettica, ch'era già in lui; ne mostrò sempre lucidamente i pregi e i difetti. Se un punto di vista superiore si dimostra tale, perchè comprende in sè quelli inferiori; se la riprova della verità di una dottrina è nella giustificazione, che essa è in grado di fornire, delle verità scoperte da altri, e nella spiegazione dei loro errori; anche siffatta riprova, dunque, non mancò alla dottrina di Hegel. Kant non comprese pienamente sè stesso, ed è cascato tra le braccia dei neocritici, che dalla sua logica trascendentale sono tornati alla mera logica naturalistica; Schelling non comprese pienamente sè stesso, e finì, con poca sua gloria, nel secondo Schelling. Ma per Hegel l'uno e l'altro finivano nella gran mente di lui, che era il loro figlio spirituale: fine più degna che non il servir da esercitazione agli scolaretti, o il sopravvivere a sè stessi nel misconoscimento di sè stessi.



III.

LA DIALETTICA E LA CONCEZIONE DELLA REALTÀ.

PENSAR dialetticamente, e pensare la teoria logica della dialettica, sono, dunque, due atti mentali distinti. Ma è evidente, d'altra parte, che il secondo pensiero rafforza il primo, dandogli coscienza di sé e sbarazzandogli d'innanzi gli ostacoli, che nascono dalle false idee intorno alla natura della verità filosofica. Ciò per l'appunto accadde in Hegel, che fu non solo il gran teorico di quella forma di pensiero, ma il maggior pensatore dialettico effettivo, che sia apparso nella storia. La concezione ordinaria della realtà, dialetticamente trattata da lui, si modifica in più parti e cangia l'aspetto totale. Tutte le dualità, tutte le scissioni, tutti i *hiatus*, e, per così dire, tutte le squarciature e le ferite onde la realtà si presenta straziata per opera dell'intelletto astratto, si colmano, si chiudono, si rimarginano: la realtà diventa tutta unita, un'unità compatta (*ge-*

diegene Einheit); la coerenza dell'organismo si ristabilisce, e dentro di esso circolano di nuovo il sangue e la vita.

E bisogna notare che spariscono anzitutto una serie di dualismi, che non sono veramente di opposti e neppure di distinti: sono falsi opposti e falsi distinti, termini che non possono essere pensati nè come elementi costitutivi del concetto in universale, nè come sue forme particolari, per la semplice ragione che, così come sono formulati, non esistono. Hegel, — che nel criticarli accenna pure qua e là a questa loro differenza dagli altri, — ne determina benissimo la genesi, che è nelle fantasmagorie dell'astrazione. Sono dualità di termini, ch'è nascono dalle scienze empiriche, dalla coscienza percettiva e legislatrice, dalle scienze del fenomeno; le quali, appunto perchè si aggirano nel fenomeno, quando fanno il conato di sollevarsi all'universale, sono costrette a spezzare la realtà in *apparenza* ed *essenza*, *esterno* ed *interno*, *accidenti* e *sostanza*, *manifestazione* e *forza*, *finito* ed *infinito*, *molti* ed *uno*, *sensibile* e *soprasensibile*, *materia* e *spirito*, ed altrettali termini. Se questi termini fossero veri distinti (o allorchè designano veri distinti), darebbero luogo al problema della connessione dei distinti nel concetto concreto. Se fossero veri opposti, realmente

opposti (o quando designano veri e reali opposti) ⁽¹⁾, essi darebbero luogo al problema della sintesi degli opposti. Ma, non essendo tali, prendendo sembianza di distinti e di opposti solo per l'arbitraria astrazione degli empiristi, naturalisti e matematici, la loro critica, effettuata da una dialettica negativa, si compie con un principio diverso da quello che regge la dialettica positiva.

Essi, infatti, sono impensabili; e ogni tentativo di risolvere la dualità, appigliandosi all'uno o all'altro dei due termini, così come sono nella distinzione, si converte nel suo contrario. Il materialismo conserva il fenomeno, la materia, il finito, il sensibile, l'esterno, ecc.; ma, giacchè quel termine è di natura sua costituito in modo che richiama l'altro, ecco l'infinito risorgere in quel finito, e assumere la forma di un infinito quantitativo, di un finito da cui nasce un finito e poi un finito e poi ancora un finito, all'infinito; e tale è quella che Hegel denomina la falsa o *mala infinità*. Il soprannaturalismo conserva, come sola realtà, il secondo; ma l'essenza fuori dell'apparenza, l'interno fuori dell'esterno, l'infinito fuori del finito, diventano qualcosa d'imperscrutabile,

(1) Questa ed altrettali riserve sono rese opportune dalla pluralità di significato, che quelle parole hanno avuto nel linguaggio filosofico.

d'inconoscibile; ed ecco sorgere la *cosa in sè*, che meglio si direbbe la *vacuità in sè*: il gran mistero, che poi — dice Hegel — è la cosa più facile a sapersi; giacchè la cosa in sè, anzichè esser fuori del pensiero, è un prodotto del pensiero stesso, di quel pensiero che si è spinto fino alla pura astrazione, e che fa suo oggetto la vuota identità di sè stesso. La cosa in sè, a cagione della sua nullità, lascia come solo reale e pensabile il fenomeno, il finito, l'esterno: e proprio in quanto fenomeno, finito ed esterno.

La correzione positiva è data dal concetto concreto, da quel carattere che è proprio del concetto hegeliano e che lo differenzia dalle astrazioni naturalistiche e matematiche. Il reale non è nè l'uno nè l'altro di quei termini, e neppure la loro somma: è il concetto concreto, che riempie il vuoto della cosa in sè e toglie la distanza, che separava questa dal fenomeno. È l'assoluto, che non è più parallelismo di attributi o indifferenza di essi; ma è rilievo e significato nuovo dato a uno dei termini, che, per quel nuovo significato, assorbe e fonde in sè l'altro. Così la sostanza diventa soggetto, l'assoluto si determina come spirito ed idea; e il materialismo è oltrepassato. Così anche la realtà non è più un interno rispetto all'esterno: la natura, secondo il

motto di Goethe, — che Hegel accetta e fa suo, — non ha nócciolo nè corteccia, è tutta di un getto; l'uno non è di là dai molti, ma è i molti; lo spirito non è di là dal corpo, ma è il corpo. E il soprannaturalismo è oltrepassato ⁽¹⁾.

A questa distruzione dei falsi distinti ed opposti, — che possono essere tutti riassunti e rappresentati nella dualità di *essenza* ed *apparenza*, — si accompagna la trattazione propriamente dialettica (di dialettica positiva) degli opposti veri, che possono rappresentarsi e riassumersi tutti nella dualità ed antitesi dell'*essere* e del *non-essere*. È il dualismo fondato sull'opposizione reale; perchè a nessuno può venire in mente di negare la realtà del male, del falso, del brutto, dell'irrazionale, della morte, e l'antitesi di tutti questi termini col bene, col vero, col bello, col razionale, con la vita.

Nè Hegel la nega. Ma, in forza della sua dottrina logica che fa del pensiero degli opposti la concezione stessa della realtà come svolgimento, egli non può considerare il termine negativo, il lato del non essere, come un qualcosa che stia di fronte all'altro, e distaccato. Se il ter-

(1) Per la critica di questi concetti, si veda in ispecie la dottrina dell'*Essenza*, che costituisce la seconda sezione della *Logica*.

mine negativo non fosse, non sarebbe lo svolgimento; e la realtà, e con essa il termine positivo, cadrebbe. Il negativo è la molla dello svolgimento: l'opposizione è l'anima stessa del reale. La mancanza di ogni contatto con l'errore, non è pensiero e non è verità; ma è l'assenza stessa del pensiero, e perciò della verità. L'innocenza non è carattere del fare, ma del non fare: chi fa, falla; chi fa, è alle prese col male. La felicità vera, la felicità umana, anzi virile, non è la beatitudine ignara di dolore, quella beatitudine cui si avvicina solo la fatuità e l'imbecillità. Di siffatta beatitudine non si trovano le condizioni nella storia del mondo; la quale, — dice Hegel, — là dove manca la lotta, « ci mostra bianche le sue pagine ».

Se ciò è vero, — com'è d'accordo con la generale e profonda convinzione umana, che si esprime in tanti aforismi, i quali sembrano a volte frasi hegeliane, — il rapporto dell'ideale e del reale, del razionale e del reale, non può essere inteso come suonano queste parole nella filosofia delle scuole; cioè come il contrasto tra un razionale che non è reale, e un reale che non è razionale. *Ciò che è reale, è razionale; e ciò che è razionale è reale* ⁽¹⁾. L'idea e il fatto

(1) Prefazione alla *Filosofia del diritto*; e cfr. *Encicl.*, § 6.

sono il medesimo. Che cosa, per esempio, chiamiamo noi razionale nel dominio del pensiero scientifico? Il pensiero stesso: un pensiero irrazionale non è pensiero, è irreale come pensiero. Che cosa chiamiamo razionale nel dominio delle produzioni artistiche? L'opera d'arte stessa: un fatto artistico, che sia brutto, non è un fatto artistico; è, non già una realtà artistica, che abbia poi la nota della bruttezza; ma è l'irrealtà artistica. Ciò che si dice irrazionale è, dunque, l'irreale; e non può considerarsi come specie o classe di oggetti reali. Senza dubbio, anche l'irreale ha la sua realtà, ma è la realtà dell'irrealtà: la realtà del non-essere nella triade dialettica, del niente che è non il reale, ma lo stimolo del reale, la molla dello svolgimento.

Coloro che, fondandosi sull'esposta dottrina che identifica razionale e reale, hanno parlato di ottimismo nella concezione hegeliana della realtà e della vita, hanno grossolanamente frainteso. Hegel non cancella nè il male nè il brutto nè il falso nè il vano: *niente sarebbe più alieno dalla sua concezione, drammatica, e, in certo senso, tragica, della realtà*. Bensì, egli vuol comprendere la funzione del male e dell'errore; e comprendere questa funzione non è già negarlo come male ed errore, anzi è confermarlo come tale:

non è chiuder gli occhi innanzi allo spettacolo triste, o falsarlo con puerili giustificazioni finalistiche — di finalità esterna, — come si usava nel secolo XVIII (come faceva, per esempio, Bernardin de Saint-Pierre). Ma quel che c'è di esatto, in fondo all'asserzione del preteso ottimismo di Hegel, è, ch'egli non può dirsi neppure pessimista; perchè il pessimismo è la negazione del termine positivo nella diade degli opposti, come l'ottimismo è la negazione di quello negativo. E, del resto, vi sono stati mai, o possono mai esservi, pessimisti od ottimisti consequenti? Non più di quel che vi siano stati monisti e dualisti consequenti. Ogni ottimista ha sempre un lato pessimistico; come ogni pessimista propone un procedimento di liberazione dal male e dall'errore, e cioè ha il suo lato ottimistico. Bene e male sono termini opposti e correlativi; e l'affermazione dell'uno non nega l'altro. Hegel, che li nega entrambi, conservandoli entrambi, nella sintesi dialettica, è veramente di là dal pessimismo e dall'ottimismo, in alto, su quell'Olimpo filosofico in cui non si piange e non si ride, perchè e riso e pianto son diventati oggetti innanzi allo spirito, e la loro agitazione è superata nella serenità del pensiero.

Il fatto, la realtà, è sempre razionale e ideale;

è sempre verità, è sempre saggezza e bontà morale. Ma, beninteso, il fatto che sia davvero fatto; la realtà, che sia davvero realtà. Ciò che è illogico, sciocco, brutto, turpe, capriccioso, non è un fatto, ma è l'assenza del fatto, è il vuoto, è il non-essere, è, tutt'al più, l'esigenza dell'essere vero, lo stimolo alla realtà, non già la realtà. Hegel non si è mai sognato di accettare e giustificare come fatto ciò che è sproposito e stortura: è forse una giustificazione il considerarlo, com'egli lo considera, cioè quale irrealtà e vacuità? La natura, secondo il vecchio detto, aborre dal vuoto; ma chi di certo aborre dal vuoto è l'uomo, perchè il vuoto è la morte della sua attività, cioè del suo essere di uomo.

Ma, se la giustificazione del male non si trova nella filosofia di Hegel, sibbene quella soltanto della sua *funzione*, è vero che Hegel mise in guardia contro la facilità e superficialità, con cui si suole spacciare come irrazionale ciò che effettivamente è stato ed è, e che, appunto per questa sua effettualità, non può essere irrazionale. Hegel è il gran nemico degli scontenti della vita, delle anime sensibili, dei perpetui declamatori e agitatori in nome della ragione e della virtù, e, — storicamente individuando ed esemplificando, — del *faustismo*, che proclama grigia

la teoria e verde l'albero della vita, che si ribella contro le leggi del costume e dell'esistenza, che disprezza la verità e la scienza, e invece di esser posseduto dallo spirito celeste cade in balia di quello terrestre; — dell'*umanitarismo enciclopedistico* e del *giacobinismo*, che pone di fronte alla dura realtà il proprio squisito cuore, e vede dappertutto tirannie e frodi di despoti e di preti; — dell'*astrattezza kantiana*, di un dovere che si tien fuori dei sentimenti umani. Egli odia quella virtù, che è sempre in lotta col corso del mondo; che fa nascere i sassi per urtarvi dentro; che non sa mai precisamente che cosa si voglia, ed ha la testa grossa sì, ma grossa di una gonfiatura; e, se in qualcosa è seriamente occupata, è ad ammirar sè medesima, nella propria inarrivabile e commovente perfezione. Odia il *Sollen*, il dover essere, l'impotenza dell'ideale, che deve sempre essere e non è, e che non trova mai nessuna realtà a lui adeguata; quando invece ogni realtà è adeguata all'ideale. Il destino di quel « dover essere » è di venire a noia, come vengono a noia tutte le più belle parole, — Giustizia, Virtù, Dovere, Moralità, Libertà, ecc., — quando restano mere parole, risonanti fragorosamente e sterilmente dove altri opera e non teme di macchiare la purezza dell'idea traducendola nel fatto.

Nella lotta tra questo « dover essere », tra questa vanitosa virtù e il corso del mondo, il corso del mondo vince sempre. Perchè, o il corso del mondo non si muta, e le pretese della virtù si chiariscono arbitrarie ed assurde, il che vuol dire non veramente virtuose: tutt'al più, restano buone intenzioni, eccellenti intenzioni, ma « gli allori delle buone intenzioni sono foglie secche, che non han mai verdeggiato! ». Ovvero, il fine della virtù si attua, entra a far parte del corso del mondo; e ciò che muore in quel caso, non è già il corso del mondo, ma la virtù, la virtù staccata dal fatto; se pure non voglia seguitare a vivere per tenere il broncio al suo ideale, colpevole di esser diventato reale! L'illusione nasce dalla lotta, la quale è certamente reale; ma non già come lotta dell'individuo col mondo, ma come lotta del mondo con sè stesso, del mondo che fa sè stesso. « Ognuno vuole e crede di esser migliore di questo suo mondo; ma chi è migliore, esprime soltanto questo suo mondo meglio di altri ⁽¹⁾. »

Che cosa è poi codesta ripugnanza dei portatori d'ideale contro il fatto, degli ammiratori

(1) Negli aforismi, che si leggono in appendice al ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, p. 550. — Per la satira del *Sollen*, si vedano in particolare la *Fenomenologia*, sezione della *Vernunft*, B, e l'introduzione alla *Filosofia della storia*.

dell'universale contro l'individualità? L'individualità non è altro che il veicolo dell'universalità, la sua effettualità. Niente si può attuare se non diventa passione dell'uomo: niente di grande si fa senza la passione. E la passione è l'attività dell'uomo, che si volge ad interessi e fini particolari. Tanto l'interesse particolare è veicolo dell'universale, che gli uomini, proseguendo quei loro fini, attuano l'universale: rendono, per esempio, schiavo un altro uomo, e dalla lotta di schiavo e padrone nasce, nell'uno e nell'altro, l'idea vera della libertà e dell'umanità. Essi oltrepassano con l'opera loro le loro intenzioni consapevoli, e seguono le intenzioni immanenti, quelle della ragione, che si vale di essi; ed è questa l'*astuzia della ragione (die List der Vernunft)*. Il che non bisogna intendere in modo trascendente: l'astuzia della ragione è la frase immaginosa, che designa la razionalità di tutto ciò che l'uomo fa davvero, — di qualunque opera umana, — se ne abbia o no la coscienza riflessa. Così l'artista crea l'opera d'arte, e non si rende conto del lavoro compiuto; e non perchè non se ne rende conto, è poi irrazionale quel suo lavoro, ubbidiente alla somma razionalità del genio. Così l'animo buono ed ingenuamente eroico crede di seguir semplicemente l'impulso del proprio sentimento indi-

viduale; non ha la coscienza della sua azione, come l'ha poi l'osservatore e lo storico: e non per questo è meno buono e meno eroico. I grandi uomini fanno lor passione individuale, loro interesse particolare, la volontà stessa della ragione, ciò che vi ha di sostanziale nei bisogni del loro tempo e del loro popolo: sono « gli uomini d'affare » dello spirito del mondo. E per questo appunto coloro che li giudicano superficialmente non riescono a scorgere in essi se non motivi meschini: si fermano, cioè, al lato individuale, sebbene necessario, dell'opera loro, giusta il proverbio che non v'ha grand'uomo pel suo cameriere; il che, come Hegel osserva (e Goethe si compiacque di ripetere l'arguta frase), accade non già perchè il grand'uomo non sia grand'uomo, ma perchè il cameriere è cameriere. Perciò anche ai grandi uomini non son dati di solito onori e gratitudine dai contemporanei; e neppure hanno tale soddisfazione presso l'opinione pubblica della posterità: ad essi toccano non gli onori, ma la *gloria immortale*, vivendo nello spirito di coloro stessi che li combattono e pur ne sono tutti pieni.

Questa maniera hegeliana di considerar la vita, tradotta in termini di politica corrente, è stata giudicata spirito di conservatore; e si è detto perciò che, come Rousseau fu il filosofo della ri-

voluzione francese, così Hegel fu quello della restaurazione specificamente prussiana, il filosofo del consiglio segreto di governo e della burocrazia reggitrice dello stato. Ma, senza entrare nell'indagine della maggiore o minor verità di fatto di codeste affermazioni, giova osservare che non bisogna confonder tra loro Hegel, come individuo storico, operante in certe date condizioni rispetto ai problemi sociali e politici del suo tempo e del suo popolo, — l'Hegel, che è di competenza del biografo e dello storico politico, — con Hegel filosofo, che solo è di pertinenza dello storico della filosofia. Ciò da cui si può ricavare un atteggiamento politico storicamente determinato, mostra per ciò stesso di non essere pura verità filosofica. La filosofia non deve mescolarsi — osserva lo stesso Hegel — con cose che non la riguardano; e perciò Platone poteva ben risparmiarsi di dar consigli alle balie sul modo di tener sulle braccia i bambini; e Fichte, di « costruire » il modello del passaporto poliziesco, da fornirsi, secondo lui, del ritratto del portatore e non dei soli connotati! La concezione della vita era in Hegel tanto filosofica, che in essa trovano la loro giustificazione, secondo i casi, e la conservazione e la rivoluzione e la restaurazione. Su questo punto son d'accordo così il socialista Engels, come

lo storico conservatore Treitschke ⁽¹⁾; i quali entrambi riconoscono, che la formula dell'identità del razionale col reale poteva essere, a volta a volta, invocata da tutte le opinioni e i partiti politici, varianti poi tra loro non già in quella formula comune, ma nel determinar quale fosse il reale razionale, e quale quello irrazionale ed irreale: ogni volta che un partito politico si apparecchiava alla guerra contro una data istituzione e classe sociale, la proclamava irrazionale, e cioè non fornita di salda e reale esistenza; e si era messo così in regola con la filosofia hegeliana! Nelle rivoluzioni del secolo XIX, e in ispecie in quelle del 1848, parteciparono variamente tutte le frazioni della scuola hegeliana; e perfino furono due hegeliani, che scrissero, in quell'anno, il vigoroso *Manifesto dei comunisti*. Ma la formula a tutti essi comune non era una vuota etichetta: essa stava a significare che il giacobinismo e il semplicismo del secolo dei *lumi* era ormai finito, e che tutti, di tutti i partiti, avevano appreso da Hegel in che consistesse il vero senso politico. Hegel medesimo, fin da giovane, esaminando le condizioni della Germania, e definendo questa uno

(1) H. TREITSCHKE, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, vol. III, (1885), pp. 720-1; F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach, und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart, 1888),

« stato astratto » (*ein Gedankenstaat*), ha fatto, a qualche suo critico, tornare alla memoria il Segretario fiorentino e la sua analisi profonda delle condizioni effettuali d'Italia nel rinascimento (1). E, quasi splendide esemplificazioni della teoria hegeliana, si videro apparire i Cavour e i Bismarck: uomini nei quali il razionale e il reale furono sempre congiunti e fusi, non straniati tra loro nel doloroso e infecondo dissidio proprio delle menti degli ideologi e dei sognatori.

La conseguenza, a cui menava questa mediazione degli opposti, combinata con la distruzione dei falsi distinti ed opposti, era l'esaltazione della storia. La storia, la vita del genere umano, i fatti che si svolgono nel tempo, cessano di esser concepiti come un qualcosa di separato e di estraneo rispetto all'essenza delle cose, all'idea, o, peggio ancora, come una diminuzione e deturpamento dell'idea. Tale la storia era apparsa nei varii sistemi dualistici; per non dir del materialismo, che, negando ogni valore, non può ammetter neppure il valore della storia. E tra storici e filosofi era sorto un profondo dissidio, uno sconoscersi reciproco. Non è il caso di ricordare le forme più antiche di questo dissidio, come la filosofia di Carte-

(1) Cfr. K. FISCHER, *Hegels Leben u. Werke*, p. 59.

sio, antistorica per eccellenza; e lo spinozismo, — o panteismo orientale, come Hegel lo chiamava, soggiungendo che erroneamente era considerato quale ateismo, quando piuttosto conveniva dirlo *acosmismo*; — e tutto il sensismo e l'intellettualismo del secolo XVIII. Ma, tra gli stessi contemporanei di Hegel, la storia non ha nessun posto nel sistema di Herbart, che manca affatto dell'idea di svolgimento; nè in quello di Schopenhauer, pel quale la vita del genere umano non presenta problemi di progresso; come non l'ebbe poi nei sistemi positivistici di Comte e di Spencer.

Nel sistema di Hegel, invece, dove l'infinito e il finito son fusi in uno, e il bene e il male costituiscono un unico processo, la storia è la realtà stessa dell'idea: lo spirito non è nulla, fuori del suo svolgimento storico. Perciò in esso ogni fatto, appunto perchè fatto, è un fatto dell'idea ed appartiene all'organismo concreto dell'idea: in Hegel, *tutta la storia diventa storia sacra*. Anche per questa parte può dirsi che ci sia un accordo generale; giacchè sono stati sempre messi in rilievo e fatti oggetti di ammirazione i grandi lavori storici, dovuti all'impulso di Hegel: storie della religione, delle lingue, della letteratura, del diritto, dell'economia, della filo-

sofia. Se non che, per una troppo superficiale concezione, questa efficacia di Hegel sugli studii storici è stata poi considerata quasi come accidentale, come dovuta semplicemente alla personalità del maestro, che di cognizioni storiche fu cultore appassionato e padroneggiatore sicuro. E non si vedeva che essa era invece rigorosa conseguenza di quel tanto combattuto principio dialettico, che risolveva gli opposti e i falsi opposti; ossia della logica hegeliana in quel che aveva di più caratteristico: onde, accettandosi come gran beneficio quel promovimento degli studii storici, se ne rifiutava la causa vera; accettando la conseguenza, si rifiutava la premessa, su cui sola poteva appoggiarsi e si appoggiava.

Il carattere sacro, che assume la storia, è un aspetto del carattere d'immanenza, che è proprio del pensiero hegeliano, della sua negazione di ogni trascendenza. Certo, si è avuto torto ad accusarlo o lodarlo di naturalismo e materialismo; giacchè, come mai può essere naturalistica e materialistica una filosofia, che svela la genesi di tali illusioni, una filosofia dell'attività, una filosofia che ha a suo principio lo spirito e l'idea? Ma, quando con quelle parole si è inteso notarne il carattere antireligioso, l'osservazione ha del giusto. È una filosofia, — direi la sola filosofia, —

radicalmente irreligiosa, perchè non si contenta di contrapporsi alla religione o di porlesi a fianco, ma la risolve in sè e sostituisce. Perciò anche, sotto altro rispetto, può dirsi la sola altamente religiosa; giacchè suo còmpito è soddisfare in modo razionale il bisogno religioso, che è il più alto dell'uomo. E, fuori della ragione, non lascia nulla, nessun residuo: « Le domande, a cui la filosofia non risponde, hanno la loro risposta in ciò, *che non debbono esser fatte* ⁽¹⁾. »

Nella sua dottrina logica, e nel suo effettivo pensare in conformità di essa, è, dunque, il vigore indomabile, la fecondità inesausta, la persistente giovinezza della filosofia hegeliana. Vigore, fecondità, giovinezza, che risaltano più vivaci ai giorni nostri, nel nuovo rigoglio cui assistiamo di nevrotico misticismo e di poco sincera religiosità; nella nuova barbarie antistorica, che ci ha regalato il positivismo, e nel nuovo giacobinismo, che ne è frequente conseguenza. Chi sente la dignità d'uomo, la dignità del pensiero, non può soddisfarsi in altra soluzione dei contrasti e dei dualismi, che non sia quella dialettica, conquistata dal genio di Hegel.

Il filosofo, che, per questo riguardo, può me-

(1) Negli aforismi citati, p. 543.

glio di ogni altro esser collocato accanto ad Hegel, è Giambattista Vico, che ho già ricordato come precursore della dottrina logica concreta, estetizzante come Hegel, preromantico come questi fu romantico; e che più strettamente somiglia ad Hegel pel suo effettivo pensare dialettico ⁽¹⁾. Certamente, l'atteggiamento di Vico, di fronte alla religione, è meno radicale di quello di Hegel. Se questi fu, biograficamente parlando, un cristiano assai incerto, e non abbastanza esplicito nel chiarire la sua posizione rispetto alla chiesa, Vico, considerato nella sua biografia, fu cattolico sincerissimo e senza equivoci. Pure, tutto il pensiero di Vico è non solo anticattolico, ma antireligioso. Poichè egli spiega come naturalmente si formino i miti e le religioni; e quel suo rinunciare a tal suo principio di spiegazione innanzi alla storia e alla religione ebraica, se soggettivamente fu timidezza di credente, assume oggettivamente il valore di un'inconsapevole ironia; simile a quella consapevole, di Machiavelli, quando rinunciava a indagare come mai si mantenessero gli stati, pessimamente governati, del papa, perchè — egli di-

(1) Per la posizione storica di Vico e pel suo rapporto con la filosofia germanica, v. B. SPAVENTA, o. c., lez. VI, pp. 83-102; e cfr. anche la parte storica della mia *Estetica*, cap. V.

ceva — « son retti da cagioni superiori, alle quali la mente umana non aggiugne! ». Vico stabilisce che il vero si converte col fatto, e solo colui può conoscere davvero una cosa che l'abbia fatta; epperò attribuisce all'uomo la piena conoscenza del mondo umano, perchè è opera sua; e rimanda a Dio la conoscenza del restante mondo naturale, perchè egli che l'ha fatto, esso solo ne ha la scienza: limitazione anche questa, che mal forma ostacolo all'enunciato principio rivoluzionario, il quale, stabilito che sia pel mondo umano, di necessità deve estendersi a tutto il reale. E tanto intimamente irreligiosa era tutta la gno-seologia di questo pio cattolico che, subito dopo la sua morte, si favoleggiò ch'egli avesse dovuto, nei suoi libri, celare parte del suo pensiero per imposizioni ricevute da uomini di chiesa; e i razionalisti videro in Vico il loro maestro, e i cattolici zelanti lo riprovarono come fonte prima di tutto il movimento antireligioso dell'epoca storica, che seguì alla sua ⁽¹⁾.

Ma ben più evidenti sono le somiglianze tra Vico ed Hegel, quando si lasci questo punto della religione. Come Hegel fu in opposizione e lotta contro l'antistoricismo degli enciclopedisti e del-

(1) Cfr. la mia *Bibliografia vichiana* (Napoli, 1904), pp. 91-95.

l'*Aufklärung*, così Vico contro l'antistoricismo di Cartesio e della sua scuola; e dimostrò che avevano mancato per metà tanto i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità dei filologi, quanto i filologi che non curarono d'avverare la loro autorità con le ragioni dei filosofi. Come Hegel contro gli utopisti e predicatori di astrazioni e seguaci del sentimento e del godimento, così Vico rifiutava insieme stoici ed epicurei, e non ammetteva se non quelli ch'egli chiamava « filosofi politici ». E scherniva quei savii che, dimenticando le lotte e i dolori della vita reale, dettavano « pratiche di vita impossibili alla condizione umana, o pericolose, com'è di regolare i doveri della vita col piacere dei sensi »; e davano leggi e fondavano repubbliche « nel riposo ed all'ombra », che « non ebbero altrove luogo che nelle menti degli eruditi ». Egli ben sapeva che « i governi debbono essere conformi alla natura degli uomini governati »; e che « i natii costumi, e sopra tutto quelli della natural libertà, non si cangiano tutto ad un tratto, ma per gradi e con lungo tempo ». Vico aveva, non meno di Hegel, il concetto dell'*astuzia della ragione*; e la chiamava la *Provvidenza divina*: « la quale delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali vi-

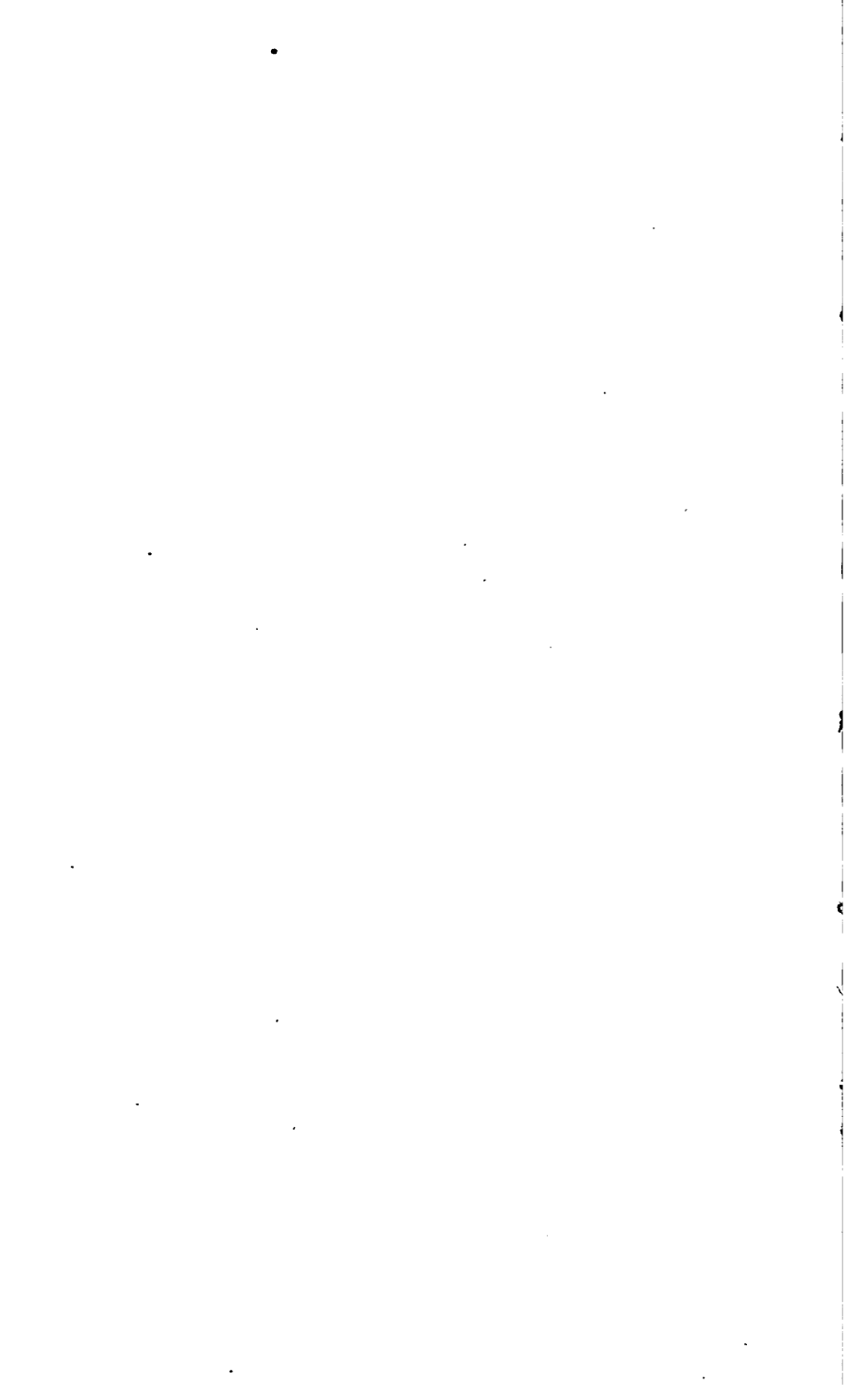
verebbero da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili, per li quali vivono in umana società ». Che importa che gli uomini non ne abbiano coscienza? Il fatto non è perciò meno razionale. « *Homo non intelligendo fit omnia*,..... perchè l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma, col non intendere, egli fa di sè esse cose, e col trasformandovisi lo diventa. » « E non dobbiam dire — esclama altrove — ciò esser consiglio d'una sovrumana sapienza? La quale, senza forza di leggi,... ma facendo uso degli stessi costumi degli uomini, dei quali le costumanze sono tanto libere d'ogni forza quanto lo è agli uomini celebrare la lor natura,..... ella divinamente la regola e la conduce? Perchè pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni;... ma egli è questo mondo senza dubbio uscito da una mente spesso diversa, ed alle volte tutta contraria, e sempre superiore, ad essi fini particolari, ch'essi uomini s'avevan proposti; de' quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra. Imperciocchè vogliono gli uomini usar la libidine bestiale e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimonii, onde sorgono le famiglie; vogliono i padri eser-

citare smoderatamente gli imperii paterni sopra i clienti, onde sorgono le città; vogliono gli ordini regnanti de' nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in servitù delle leggi, che fanno la libertà popolare; vogliono i popoli liberi sciogliersi dal freno delle lor leggi e vanno nella soggezione de' monarchi; vogliono i monarchi in tutti i vizii della dissolutezza, che gli assicurano, invilire i loro sudditi, e li dispongono a sopportare la schiavitù di nazioni più forti; vogliono le nazioni disperdere se medesime, e vanno a salvarne gli avanzi dentro la solitudine, donde qual fenice nuovamente risurgano. Questo, che fece tutto ciò, fu pur Mente, perchè il fecero gli uomini con intelligenza; non fu Fato, perchè il fecero con elezione; non Caso, perchè con perpetuità; sempre, così facendo, escono nelle medesime cose ⁽¹⁾. »

Sono i concetti, e spesso le medesime metafore ed immagini e giri di frasi di Hegel: il che è tanto più mirabile, in quanto il filosofo tedesco, — almeno nel periodo in cui meditava la sua filosofia e componeva la *Fenomenologia dello spirito*, — sembra non conoscesse l'altra fenomenologia, meditata già un secolo prima a Napoli,

(1) I luoghi citati di Vico sono in *Opere*, ed. Ferrari, V, 96, 97, 98, 117, 136, 143, 146-7, 183, 571-2; VI, 235.

sotto titolo di *Scienza nuova*. Par quasi che l'anima dell'italiano e cattolico filosofo sia trasmigrata nel tedesco; e ricompaia, più matura e consapevole, alla distanza di un secolo.



IV.

IL NESSO DEI DISTINTI, E LA FALSA APPLICAZIONE DELLA FORMA DIALETTICA.

OR come mai è accaduto che questo pensiero filosofico, — che è fondato con tanta profondità logica, ricco di irresistibile verità, armonioso e simpatico verso la concretezza, la passione, la fantasia e la storia, — sia apparso invece, e sia stato condannato, come astratto, intellettualistico, pieno d'arbitrii e di artifici, in contradizione con la storia, la natura e la poesia: come proprio l'opposto, insomma, di ciò che voleva essere? Come si spiega la reazione violenta, che parve fortunata e definitiva, contro di esso, e che sarebbe da menti leggiere, — e poco hegeliane, — spiegar tutta e soltanto con motivi occasionali, con l'intelligenza e con l'ignoranza? Come mai, d'altra parte, quel pensiero filosofico fu invocato a sussidio dei più diversi indirizzi, e di quelli per l'appunto che Hegel aveva inteso combattere e sor-

passare, del materialismo e del teismo? E com'è, per esempio, — mi si conceda il ricordo personale, il quale forse non accenna ad un caso meramente personale, — che io che scrivo, e che ho or ora, con tanto spirito di consenso, interpretata e comentata la dottrina hegeliana della sintesi degli opposti e la conseguente concezione, una e diversa, della realtà, per parecchi anni della mia vita mentale abbia sentito una forte ripugnanza pel sistema di Hegel; qual esso mi si presentava specialmente nell'*Enciclopedia* con la tripartizione di logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito, e quale lo vedevo esibito e raccomandato dagli hegeliani? e come va che anche ora, nel rileggere quelle opere, senta a tratti risorgere in me il vecchio Adamo, cioè la vecchia ripugnanza? — Di tutto ciò bisogna cercar la causa intima; ossia, dopo aver additato la parte sana del sistema, svelare quella malata; dopo aver esposto ciò che ci è di *vivo* nel sistema di Hegel, esporre quel che c'è in esso di *morto*: ossame insepolto, che impaccia la vita stessa del vivo.

E non bisogna esser troppo bonarii e contentarsi di una concessione, che è stata spesso fatta dagli hegeliani di stretta osservanza, e che consiste nell'ammettere che Hegel potè errare ed errò

in molte sue affermazioni di materia storica e di scienze naturali e matematiche, così per lo stato delle cognizioni nel suo tempo, come pei limiti della sua individuale coltura; e che perciò tutta questa parte del sistema sia bene da riesaminare, da correggere o anche da rifare da cima a fondo, tenendo conto dei progressi accaduti in quei rami speciali di studii. In altri termini, solo lo storico e naturalista Hegel sarebbe deficiente e oltrepassato; il che vuol dire che il filosofo, il quale non fonda mai le verità sue proprie su dati empirici, resterebbe intatto. Di questa concessione gli avversarii a buon diritto non possono soddisfarsi. Perchè ciò che suscita l'avversione pel sistema di Hegel non è già la qualità o la quantità della erudizione che v'è contenuta (altamente ammirabile, pur nelle sue deficienze e in quel che ha d'invecchiato); sibbene, appunto, la sua filosofia. Di sopra, io mi son rifiutato a considerare l'efficacia del pensiero di Hegel sugli studii storici come qualcosa di separato o d'indipendente dai principii stessi del suo sistema: qui, per la medesima ragione, non posso acconciarmi a considerare come indipendente dai suoi principii filosofici la causa dei suoi errori. Quelli che son sembrati suoi errori, storici e naturalistici, sono in fondo, o per la massima parte, errori filosofici; perchè

determinati da un suo pensiero, da un suo modo di concepire la storia e la scienza della natura. Hegel è tutto d'un pezzo; e torna a suo onore che i suoi errori non possano, nel loro insieme, spiegarsi come una serie accidentale di inconseguenze e di distrazioni.

Il problema è, dunque, di cercare quale potette essere l'errore o gli errori filosofici, — o quello fondamentale e gli altri derivati, — che si mescolarono e combinarono nel pensiero di Hegel con la sua immortale scoperta; e che ci diano ragione della reazione contro il sistema hegeliano, per quella parte in cui la reazione non fu il solito ostacolo, che incontrano tutte le verità originali, ma ebbe un evidente carattere di ragionevolezza. E, giacchè poi, in conformità di ciò che si è avvertito, la logica della filosofia fu il campo proprio dell'attività mentale di Hegel, in questa è da presumere che si trovi la causa dell'errore; vale a dire, in un errore di teoria logica.

Giustamente perciò, — quanto al metodo tentato, — la critica antihegeliana ha trascurato di solito i particolari e gli incidenti del sistema, e si è rivolta contro il principio stesso della sintesi degli opposti, procurando di dimostrarlo sbagliato, — o perchè i due primi termini non sono opposti; — o perchè la loro sintesi non è logica; — o

perchè esso distrugge il principio d'identità e di contraddizione; e simili. Ma, quanto alla sostanza, come si è visto, nessuna di tali obiezioni è fondata; e infondata si rivela qualsiasi altra, che si riesca ad escogitare: quel principio resiste, e resisterà, trionfalmente ad ogni assalto e ad ogni revisione. L'errore di Hegel è, per conseguenza, da cercare, sì, nella sua logica; ma, per quel che mi sembra, in altra parte della sua logica.

Nel rapido cenno che si è dato in principio delle varie sue dottrine, è stata appena indicata, — perchè premeva di andar diritto al problema dialettico, — quella del rapporto dei distinti; ossia, come si direbbe nella logica naturalistica, la teoria della classificazione. Convien ora considerarla più da presso. È in quella, per mia ferma convinzione, che si trova l'errore logico, gravido di conseguenze, commesso da Hegel.

Il concettò filosofico, l'universale concreto o Idea, com'è sintesi di opposti, così è sintesi di distinti. Noi, per esempio, parliamo dello spirito ossia dell'attività spirituale in genere; ma parliamo anche, continuamente, delle forme particolari di quest'attività spirituale. E, mentre le consideriamo tutte come costitutive nell'umanità, — e la deficienza di alcuna d'esse ci offende e ci muove al rimedio, e l'assenza, completa o

quasi, ci spaventa come assurda o mostruosa, — siamo poi vigili e gelosi perchè l'una non si confonda con l'altra; e perciò riproviamo chi giudica di arte con criterii morali, o di moralità con criterii artistici, o di scienza con criterii utilitarii, e via scorrendo. Già, se dimenticassimo la distinzione, uno sguardo alla vita ce la ricorderebbe: la vita, che ci mostra quasi anche esternamente distinte le sfere dell'attività economica, scientifica, morale, artistica; e l'unico uomo ci fa apparire specificato ora come poeta, ora come industriale, ora come uomo di stato, ora come filosofo. E ce la ricorderebbe la filosofia stessa, la quale non sa esporre sè medesima se non specificandosi come estetica, logica, etica, e simili: tutte filosofia, e pur, ciascuna d'esse, filosofia distinta dall'altra.

Questi distinti, dei quali abbiamo dati esempi, e che sono unità e distinzione insieme, costituiscono un nesso o un ritmo, che malamente si esprimerebbe nella teorica ordinaria della classificazione. Ciò Hegel vide benissimo; e non intermise mai di combattere lo schema della classificazione empirica, trasportato nella filosofia, i concetti concepiti come subordinati e coordinati. Nella classificazione ordinaria, si mette a fondamento un concetto; poi s'introduce un altro con-

chetto, estraneo al primo; e lo si assume come fondamento della divisione, quasi coltello col quale si tagli una focaccia (il primo concetto) in tanti pezzetti; i quali restano separati l'un dall'altro. E, con questo procedere, con siffatto risultato, addio unità dell'universale. La realtà si rompe in tanti elementi estranei e indifferenti l'uno all'altro: la filosofia, pensiero dell'unità, è resa impossibile.

L'abborrimento di Hegel contro codesto metodo classificatorio fece sì ch'egli, innanzi di Herbart (celebrato a torto come autore primo della critica), rigettò la concezione delle facoltà dell'anima, alla quale ancora Kant si atteneva; e respinse come falsa quella psicologia — si legge in un suo scritto del 1802 ⁽¹⁾, — « che rappresenta lo spirito come un sacco pieno di facoltà ». « Il sentimento, che abbiamo dell'unità vivente dello spirito, — ripete nell' *Enciclopedia* (§ 379, e cfr. 445), e in tutti gli altri suoi libri, nelle più varie forme ed occasioni, — si oppone da sè contro il frazionamento di esso in diverse forze, facoltà o attività che sieno, concepite indipendenti l'una verso l'altra. » E si noti che Hegel, sempre *sollicitus servandi unitatem spiritus*, poteva far

(1) *Verhältniss d. Skeptizismus zur Philosophie* (in *Werke*, XVI, 130).

questa critica con ben altro diritto e con ben altra consequenzialità di Herbart, che non riusciva ad accordare la sua confutazione delle facoltà dell'anima con la sua metafisica atomistica, e con la sua etica ed estetica consistenti in cataloghi d'idee l'una divisa dall'altra, l'una senza relazione con l'altra. Ma tant'è: Herbart passa, nell'opinione degli scrittori di manuali psicologici e di storie della filosofia, come un rivoluzionario nella considerazione dello spirito; ed Hegel quasi quasi come un retrivo, che avrebbe serbato le partizioni scolastiche!

Se i concetti distinti non possono porsi separati e, insieme nella loro distinzione, debbono porsi uniti, la teoria logica dei distinti non sarà la teoria della classificazione, ma quella della *implicazione*: il concetto non sarà tagliato in pezzi da una forza estranea, ma si dividerà da sè per interno movimento, e in queste autodistinzioni si conserverà uno; l'un distinto starà, rispetto all'altro distinto, non come qualcosa d'indifferente, ma come un grado inferiore sta rispetto ad uno superiore, e viceversa. La classificazione della realtà deve esser sostituita dalla concezione dei gradi dello spirito, o, in genere, della realtà: la teoria della *classificazione* dalla *teoria dei gradi*.

E il pensiero di Hegel si mise per questa via,

che era la sola conforme al principio, da cui esso moveva, all'universale concreto. Benchè in nessun luogo ampiamente ed esplicitamente esposta e ragionata, la teoria dei gradi circola in tutti i suoi libri. E anche per essa ebbe i suoi precursori, che converrebbe investigare; e anche per essa il filosofo più a lui affine è, forse, Vico; il quale non distinse mai altrimenti lo spirito, le lingue, i governi, i diritti, i costumi, le religioni, che come serie di gradi: lo spirito, come *senso*, *fantasia* e *mente*; le lingue, come *lingua divina mentale*, *lingua eroica*, e *lingua per parlari articolati*; i governi, come *teocratici*, *aristocratici*, e *democratici*; i diritti, come *diritto divino*, stabilito dagli dei, *eroico* o della forza, e *umano*, o della ragione umana tutta spiegata, ecc. Perciò anche Vico concepì la filosofia non come una serie di caselle separate, ma come « *storia ideale eterna*, sulla quale corrono nel tempo le storie particolari ». Ma, se Hegel forse non conobbe Vico, ebbe altri stimoli per la soluzione, alla quale si andò indirizzando. E già lo stesso sensismo del secolo XVIII, e in ispecie la dottrina di Condillac, gli parve, nonostante la povertà delle sue categorie e dei suoi presupposti, pregevole in quanto conteneva il tentativo di render comprensibile la varietà delle attività nell'unità dello spirito,

mostrandone la genesi. Al biasimo verso Kant, che aveva semplicemente enumerate le facoltà e le categorie costruendo tabelle, segue in Hegel l'alta lode per Fichte, che aveva affermato l'esigenza della « deduzione » delle categorie. Ma il vero e proprio precedente di Hegel fu il sistema dell'identità di Schelling, col suo metodo del potenziare, pel quale la realtà si svolgeva come una serie di *potenze* o di gradi: « il soggetto-oggetto (così Schelling stesso, nella sua rivendicazione contro Hegel, ricordava la sua concezione giovanile), in virtù della sua natura, si oggettiva; ma da ogni oggettività torna vittorioso, e si mostra ogni volta a una più alta potenza di soggettività; finchè, dopo aver esaurita ogni sua virtualità, appare come soggetto che trionfa di tutto ⁽¹⁾. »

Che cosa importa la teoria dei gradi? quali sono i suoi termini, quale il loro rapporto? e qual differenza presenta rispetto ai termini e al rapporto della teoria degli opposti? Nella teoria dei gradi, ogni concetto, — e sia il concetto *a*, — è insieme distinto e unito col concetto che gli è superiore di grado, *b*: onde, se *a* si pone senza *b*, *b* non si può porre senza *a*. Prendendo di

(1) Nella prefazione al *Fragments* del Cousin.

nuovo ad esempio il rapporto di due concetti, che ho studiato a lungo altrove ⁽¹⁾, quello di arte e filosofia, — o, come altro si voglia presentarlo, di poesia e di prosa, di linguaggio e di logica, d'intuizione e di concetto, ecc. ecc., — si vede come ciò che è un enigma insolubile e un rompicapo per la logica empirica e classificatoria, si risolva agevolmente, nella logica speculativa, mediante la teorica dei gradi. Non è possibile porre arte e filosofia come due specie, distinte e coordinate, di un genere, cui entrambe si subordinino e che sia, per esempio, la forma conoscitiva: in modo che la presenza della prima escluda l'altra, come accade pei membri coordinati. Prova di ciò sono le tante distinzioni che si son date, e si continuano a dare, della poesia e della prosa, tutte vanissime, fondate tutte su caratteri arbitrarii. Ma il nodo si scioglie, allorchè il rapporto si pensi come di distinzione e d'unione insieme: la poesia può star senza la prosa, ma non l'esclude, tanto che la prosa non può star mai senza poesia; l'arte non esclude la filosofia, ma la filosofia include addirittura l'arte. E, infatti, ogni filosofia non esiste mai altrimenti che in parole, immagini, metafore, forme di linguaggio, simboli, che sono

(1) Nel mio libro citato sull'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*.

il suo lato artistico, e tanto reale e indispensabile che, ove mancasse, mancherebbe la filosofia stessa, non essendo concepibile una filosofia inespressa: l'uomo pensa parlando. La medesima dimostrazione si può fare prendendo altre diadi di concetti filosofici; per esempio, il passaggio dal *diritto* alla *moralità*, o quello dalla coscienza *percettiva* alla coscienza *legislatrice*. — Così il reale, che è uno, si divide in sè stesso, cresce su sè stesso, per dirla con Aristotile, o, per dirla con Vico, percorre la sua *storia ideale*; — e nell'ultimo grado, che riassume in sè tutti i precedenti, raggiunge sè stesso interamente esplicito o tutto spiegato.

Se noi ora dal rapporto di gradi a e b — e, nell'esempio scelto, arte e filosofia, — passiamo al rapporto degli opposti nella sintesi, α , β , γ , — e, nell'esempio, essere, non-essere e divenire, — potremo scorgere la differenza logica tra i due rapporti. A e b sono due concetti, il secondo dei quali sarebbe arbitrario ed astratto senza il primo, ma che, nel suo nesso col primo, è reale e concreto quanto quello. Invece, α e β , fuori di γ , non sono due concetti, ma due astrazioni: il solo concetto concreto è γ , il divenire. Se si applicano ai due nessi i simboli aritmetici, nel primo abbiamo una diade, nel secondo un'unità, o, se si vuole, una triade, che è triunità. Se si vorrà chiamare dia-

lettica (oggettiva) tanto la sintesi degli opposti quanto il nesso dei gradi, si dovrà poi non perdere di vista che l'una dialettica ha processo diverso da quello dell'altra. Se si vorranno applicare all'uno e all'altro nesso le denominazioni hegeliane dei *momenti* e del *superare*, che è insieme *sopprimere* e *conservare*, bisognerà poi avvertire che queste denominazioni pigliano diverso significato in ciascuno di quei nessi. Infatti, nella teoria dei gradi, i due momenti, come si è notato, sono entrambi concreti; nella sintesi degli opposti, entrambi astratti, l'essere puro e il non-essere. Nel nesso dei gradi, *a* è superato in *b*, cioè soppresso come indipendente e conservato come dipendente: lo spirito, nel passare dall'arte alla filosofia, nega l'arte, e insieme la serba come forma espressiva della filosofia. Nel nesso degli opposti, considerato oggettivamente, α e β , distinti tra loro, sono entrambi soppressi e conservati; ma solo metaforicamente, perchè non esistono mai come α e β distinti.

Son codeste differenze profonde, che rendono inammissibile il trattare entrambi i nessi al modo medesimo. Il *vero* non sta al *falso* nel rapporto stesso in cui sta al *buono*; il *bello* non sta al *brutto* nel rapporto stesso in cui sta alla *verità filosofica*. Vita senza morte e morte senza

vita sono due falsità opposte; la cui verità è la vita, che è nesso di vita e di morte, di sè e del suo opposto. Ma verità senza bontà e bontà senza verità non sono due falsità, che si annullino in un terzo termine: sono false concezioni, che si risolvono in un nesso di gradi, pel quale verità e bontà sono distinte e insieme unite: bontà senza verità è impossibile, quanto è impossibile volere il bene senza pensarlo; verità senza bontà è possibile, solo nel senso che coincide con la tesi filosofica della precedenza dello spirito teoretico sul pratico, coi teoremi dell'autonomia dell'arte e dell'autonomia della scienza.

Senza dubbio, *a*, essendo concetto concreto, ossia presentando il concetto concreto in una delle sue particolarizzazioni, è anche sintesi di affermazione e negazione, di essere e di non essere. Così, per tornar sempre al medesimo esempio, la fantasia artistica vive come fantasia; e perciò è concreta, è attività che si afferma contro la passività, bellezza che si afferma contro la bruttezza. Ed essere e non essere si particolarizzano, per conseguenza, come verità e falsità, bellezza e bruttezza, bontà e malvagità, e via dicendo. Ma questa lotta non ha luogo *per un grado rispetto all'altro*; giacchè quei gradi, considerati nella loro distinzione, sono il con-

getto dello spirito nelle sue determinazioni, e non già il concetto universale di esso considerato nella sua intima costituzione di sintesi degli opposti. L'organismo è lotta della vita contro la morte; ma le membra dell'organismo non sono poi lotta dell'uno contro l'altro, della mano contro il piede, o dell'occhio contro la mano! Lo spirito è svolgimento, è storia, e perciò essere e non essere insieme, divenire; ma lo spirito *sub specie æterni*, che la filosofia considera, è *storia ideale eterna*, extratemporaria: è la serie delle forme eterne di quel nascere e morire, che, come Hegel diceva, esso stesso non nasce e non muore mai. Questo è punto essenziale: se lo si trascura, si cade nell'equivoco, toccato una volta argutamente dal Lotze, quando scrisse: che non perchè il servitore cava gli stivali al padrone, il concetto di servitore seguita a cavar gli stivali al concetto di padrone!

Allorchè si dice che lo spirito non si soddisfa nell'arte ed è, per questa insoddisfazione, spinto ad elevarsi alla filosofia, si dice bene; sol che non bisogna lasciarsi poi traviare dalle metafore. Lo spirito, che non si soddisfa più nella contemplazione artistica, non è più spirito artistico, ne è già uscito fuori, è già spirito filosofico incipiente: allo stesso modo che lo spirito che si sente

insoddisfatto dell'universalità filosofica e ha sete d'intuizione e di vita, non è più spirito filosofico, ma è già spirito estetico, un dato spirito estetico, che comincia ad innamorarsi di qualche visione e intuizione determinata. Come nel secondo caso, così nel primo, l'antitesi non sorge nel seno del grado oltrepassato: come la filosofia non si contraddice in quanto filosofia, così l'arte non si contraddice in quanto arte; e tutti conoscono la piena soddisfazione, la voluttà profonda e indisturbata, che ci fa godere l'opera d'arte. Lo spirito individuale passa dall'arte alla filosofia e ripassa dalla filosofia all'arte, allo stesso modo in cui passa da una forma all'altra dell'arte, o da un problema all'altro della filosofia: cioè, non per contraddizioni intrinseche a ciascuna di queste forme nella sua distinzione, ma per la contraddizione stessa intrinseca al reale, che è divenire; e lo spirito universale passa da *a* a *b*, e da *b* ad *a*, non per altra necessità che quella della sua eterna natura, che è di essere insieme arte e filosofia, teoria e praxis, o come altro si determini. Tanto ciò è vero, che, se questo passaggio ideale fosse mosso dalla contraddizione che si svelerebbe intrinseca ad un determinato grado, non sarebbe poi possibile di tornar più a quel grado, riconosciuto contraddittorio. Il tornarvi sarebbe una de-

generazione o un regresso. E chi oserebbe mai considerare come degenerazione o regresso il leggere o il comporre una poesia, l'immergersi in una contemplazione estetica, di una pittura, o di una musica, dopo aver filosofato? Chi mai può giudicare erronea e contraddittoria l'una o l'altra delle forme essenziali dello spirito umano? — Quel passare della storia ideale non è un passare, o, meglio, è un *passare eterno*, che, sotto questo angolo visuale dell'eternità, è un *essere*.

Hegel non fece, fra teoria degli opposti e teoria dei distinti, la distinzione importantissima, che io mi sono sforzato di dilucidare. *Egli concepì dialetticamente, al modo della dialettica degli opposti, il nesso dei gradi*: egli applicò a questo nesso la forma triadica, che è propria della sintesi degli opposti. Teoria dei distinti e teoria degli opposti divennero per lui tutt'uno. Ed era quasi inevitabile che ciò accadesse, per quella speciale condizione psicologica in cui si trova chi ha scoperto una grande e profonda verità, — in questo caso, la sintesi degli opposti, — che è così tiranneggiato dalla sua stessa scoperta, così inebriato del vino nuovo di quella verità, da vedersela innanzi dappertutto, da essere tratto a concepir tutto secondo la nuova forma. Era quasi inevitabile che così accadesse anche per gli stretti quanto sottili

rapporti, che legano la teoria dei distinti a quella degli opposti, e tutte due alla teoria dell'universale concreto o dell'idea. Anche nella teoria dei gradi ci sono, — l'abbiamo visto, — come in quella degli opposti, momenti varii, che si superano, cioè si tolgono e, insieme, si conservano; anche in quella dei gradi c'è unità e distinzione, come nella teoria degli opposti. Il discernere le differenze era riserbato a un ulteriore periodo storico; quando il vino nuovo fosse ormai stagionato e maturato.

Della distinzione non fatta, e, anzi, della fatta confusione, si hanno le prove, si può dire, ad ogni passo nel sistema di Hegel, in cui il rapporto dei concetti distinti è presentato sempre come rapporto di tesi, antitesi e sintesi. Così nell'antropologia si ha: anima naturale, tesi; anima sensitiva, antitesi; anima reale, sintesi. Nella psicologia: spirito teoretico, tesi; spirito pratico, antitesi; spirito libero, sintesi; e ancora: intuizione, tesi; rappresentazione, antitesi; eticità, sintesi; o ancora, in quest'ultima: famiglia, tesi; società civile, antitesi; stato, sintesi. Nella sfera dello spirito assoluto: arte, tesi; religione, antitesi; filosofia, sintesi; o in quella della logica soggettiva: concetto, tesi; giudizio, antitesi; sillogismo, sintesi; e nella logica dell'idea: vita, tesi; conoscenza,

antitesi; idea assoluta, sintesi. E via dicendo. È questo il *primo caso di quell'abuso della forma triadica*, che tanto ha offeso e offende gli animi nel sistema di Hegel; e giustamente è stato avvertito come abuso. Giacchè, chi si persuaderà mai che la religione sia il non-essere dell'arte, e che arte e religione sieno due astratti, che hanno verità solo nella filosofia, sintesi di entrambi? O che lo spirito pratico sia negazione di quello teoretico; e la rappresentazione, negazione dell'intuizione: e la società civile, della famiglia, e la morale, del diritto; e che tutti codesti concetti sieno impensabili fuori delle loro sintesi, — spirito libero, pensiero, stato, eticità, — al modo stesso dell'essere e del non-essere, che non son veri se non nel divenire? Certamente, Hegel qualche volta non si è tenuto fedele alla forma triadica (e già in certe sue tesi giovanili dichiarava che *quadratum est lex naturæ, triangulum mentis*); e più spesso ha, con gli svolgimenti particolari, attenuato gli errori della forma triadica; ma non c'è determinazione particolare, che possa sopprimer la divisione assunta a fondamento. Altre volte, la forma triadica sembra quasi un modo immaginoso di esporre pensieri, che non hanno da essa la loro ricca verità; ma accettare siffatta interpretazione varrebbe screditare la forma tria-

dica nel suo valore logico: in quel valore, che essa serba pienissimo nella dialettica o sintesi degli opposti. E, d'altra parte pigliare a difendere le affermazioni di Hegel con argomenti estrinseci sarebbe procedere da avvocato, che vuol vincere con l'ingegnosità e non con la verità; o, peggio, da barattiere, che metta innanzi le monete d'oro buono per far scivolare, nella confusione, quelle di falsa lega.

L'errore non è tale che possa correggersi per via, nè è errore di dicitura: è errore sostanziale, che, per quanto piccolo possa sembrare nella formula riassuntiva che se n'è data, — come di uno scambio fra teoria dei distinti e teoria degli opposti, — produce conseguenze gravissime; e cioè, da esso discende, se mal non ho visto, tutto ciò che vi ha di filosoficamente errato nel sistema di Hegel. Il che giova ora esaminare partitamente.

V.

LA METAMORFOSI DEGLI ERRORI IN CONCETTI PARTICOLARI E GRADI DELLA VERITÀ (LA STRUTTURA DELLA LOGICA).

L'APPLICAZIONE della dialettica degli opposti al rapporto dei distinti, eseguita con tutta serietà logica, — come infatti era da aspettarsi dalla mente vigorosa e sistematica di Hegel, — doveva avere, ed ebbe, una doppia conseguenza. Da una parte, quelli che sono *errori filosofici*, vennero acquistando dignità di concetti parziali o particolari, cioè di *concetti distinti*: dall'altra, quelli che sono realmente *concetti distinti* furono abbassati a semplici conati verso la verità, a verità incomplete ed imperfette: vale a dire, presero aspetto di *errori filosofici*.

La prima di queste conseguenze determinò la struttura della logica; quale si trova più che in germe nella *Fenomenologia dello spirito*, ed è poi esposta di proposito nella grande *Scienza della logica* (1812-1816), e nella piccola dell'*En-*

ciclopedia (1817, 1827, 1830). La seconda determinò il carattere dell'estetica hegeliana e diè origine alle due scienze filosofiche della storia e della natura; quali queste tre scienze possono vedersi principalmente nell'*Enciclopedia*, e nei corsi di lezioni pubblicati postumi.

Per cominciare dal primo punto, — confusi tra loro gli opposti e i distinti, — i momenti astratti del concetto (il quale, nella sua concretezza e verità è sintesi degli opposti), sono condotti naturalmente ad assumere le funzioni medesime, che hanno i concetti distinti inferiori rispetto ai superiori. Per esempio, essere e nulla, che rispetto al divenire sono due astrazioni, diventano, per analogia, due gradi, come quelli che, in una serie di distinti, — ad esempio, nella serie: intuizione, pensiero, attività pratica, — i due concetti intuizione e pensiero hanno rispetto al terzo grado, l'attività pratica. Ma che cos'altro sono quelle due astrazioni, *essere* e *nulla*, separatamente prese ciascuna per sè, se non due falsità, due errori? Infatti, la prima di esse risponde, secondo Hegel, alla veduta eleatica, e degli altri simili indirizzi filosofici, che considerano l'assoluto come semplice *essere*, e Dio come nient'altro che l'insieme di ogni realtà, il realissimo; la seconda risponde alla veduta buddistica, che considera

il nulla come il fondo delle cose, come il vero assoluto. Sono perciò due opposti, e pur simili, errori filosofici, in entrambi i quali si pretende pensare come realtà somma l'indeterminato e l'astratto. — E che cosa sono, invece, *intuizione* e *pensiero*, se non due verità? Il primo termine riassume tutta l'attività fantastica dell'uomo e, nella sua riflessione teorica, dà luogo a una scienza particolare filosofica, all'estetica; il secondo è a capo di tutta l'attività scientifica umana, e, nella sua riflessione teorica, dà luogo alla scienza della scienza, ossia alla logica. Non sono, dunque, due astrazioni irreali; ma due concetti concreti e reali.

Posto ciò, risulta chiaro che, con la confusione tra la dialettica degli opposti e il nesso dei distinti, col far che i due opposti, astrattamente presi, adempiano le funzioni medesime dei concetti distinti, quegli errori si trasmutano in verità: verità particolari, verità di gradi inferiori dello spirito, ma funzioni necessarie, o categorie. E, battezzati questi errori come verità di una certa sorta, non c'è più impedimento a che tutti gli errori, l'errore in generale, siano considerati come verità particolari. *La fenomenologia dell'errore assume, per tal modo, le sembianze di una storia ideale della verità.*

Questo battesimo, questa trasfigurazione, è par-

sa, e parrà ancora a molti, il riconoscimento di una verità importante, quanto profonda. Non si parla frequentemente, anche nel linguaggio ordinario, di errori progressivi, di errori che aprono la via alla verità? e non si dice che l'umanità ha più imparato da alcuni errori che non da molte verità? Gli eleati ebbero torto nel concepir l'assoluto come semplice essere; ma quel loro errore afferma pure una verità, saldissima quantunque parziale: che cioè l'assoluto è anche essere. Cartesio e Spinoza sbagliarono nel porre il parallelismo di spirito e di corpo, di pensiero e di estensione; ma, se non si fosse mediante quell'errore, fissata ed accentuata la distinzione dei due termini, come si sarebbe potuto pensarne l'unità concreta? Kant errò nel presentare le antinomie come insolubili; ma venne con ciò a riconoscere la necessità delle antinomie, base della dialettica. Schelling errò nel concepire l'assoluto come mera identità; ma quel suo errore fu il necessario ponte di passaggio per concepir l'assoluto come unità nella opposizione e distinzione. Senza la platonica trascendenza delle idee, come mai il concetto meramente logico di Socrate si sarebbe mutato nel sinolo aristotelico? Senza la negazione scettica di Hume, come mai sarebbe sorta la sintesi a priori di Kant? Chi

pretende che la verità si generi senza l'errore, pretende il figlio senza il padre. Chi disprezza l'errore, disprezza la verità stessa, che non è comprensibile senza quegli antecedenti errori; i quali restano perciò come suoi aspetti eterni. .

Se non che, anche qui è da raccomandare di non lasciarsi sviare dalle metafore, e analizzare la cosa stessa. Ciò che, nell'errore, dà luogo alla denominazione di errore progressivo, di errore fecondo e simili, non è poi errore, ma verità. Considerando all'ingrosso una dottrina, noi la pronunziamo erronea; ma quella dottrina, più particolarmente considerata, si risolve in una serie di affermazioni, alcune vere, altre false; e la progressività e fecondità è nelle affermazioni vere, non già nelle false, che non possono dirsi neppure affermazioni. Così, nella dottrina eleatica, l'affermazione che l'assoluto sia essere, è vera: falso è, che non sia altro che essere. Anche nel suo supremo inveroamento: « l'assoluto è lo spirito », l'assoluto è essere, sebbene non più semplice essere. Così nel parallelismo cartesiano e spinoziano la distinzione dello spirito dal corpo, e del pensiero dall'estensione, è, almeno in un certo senso, vera; ma come essa si generi, resta poi da spiegare: il falso è l'affrettata teoria metafisica, che spiega quei due termini facendone due

manifestazioni di Dio o due attributi della sostanza, ossia che muta il problema in una soluzione. Così anche, nella trascendenza platonica il vero è il valore dato all'idea come di qualcosa che non sia più meramente soggettivo, ma che sia, insieme, reale: il falso è lo staccare le idee dalle cose reali, e porle in un mondo, che non si riesce a pensare; e, con questa immaginazione, confonderle daccapo con le cose reali e finite. Il falso di ciascuna di queste dottrine è, di certo, lo stimolo del progresso: è il non-essere, momento necessario dello svolgimento; senza il dubbio, senza la contraddizione, senza la perplessità e l'insoddisfazione, non si andrebbe innanzi: l'uomo non conquisterebbe la verità, perchè cesserebbe di pensare, o, anzi, cesserebbe addirittura di essere. La cosa ormai ci è nota: è il principio della sintesi degli opposti, che è stato di sopra esposto e pienamente accettato. Ma quel principio, se afferma la sintesi di essere e di non-essere, *non ha poi la virtù di mutare il non-essere in essere*, la tenebra in luce, lo stimolo al progresso in progresso, l'errore in verità parziale o grado della verità. L'errore, che si conserva nella verità come suo grado o suo aspetto particolare, è quel tanto di verità, contenuto nelle dottrine che denominiamo erronee.

È questo tanto di verità il vero subbietto della storia delle scienze: l'errore come errore è l'emisferio di tenebre, che la luce del vero non ha ancora rischiarato; e si fa la storia del successivo rischiaramento, non della tenebra, che è senza storia perchè accompagna ogni storia. Perciò la trasmutazione degli errori in verità, — prima conseguenza dell'applicazione, a cui Hegel si lasciò andare, della dialettica degli opposti al nesso dei distinti, — è falsa, come è falsa l'applicazione da cui risulta.

Se queste dilucidazioni che ho premesse, se questi canoni di giudizio che ho fissati, sono esatti, noi siamo ora in grado di renderci conto del problema e della struttura della *Logica* hegeliana: non già, beninteso, del principio delle dottrine logiche di Hegel (il concetto concreto) e delle varie sue dottrine in particolare (teoria degli opposti, dei distinti, ecc.), — di ciò si è già discusso nei capitoli precedenti; — ma di quel determinato pensiero, che mosse Hegel a concepire una scienza fondamentale, la quale egli denominò *Logica* o *Scienza della logica*, e svolse nelle tre sezioni di logica dell'*Essere*, logica dell'*Essenza* e logica del *Concetto*. Una scienza, che non senza qualche ragione è sembrata oscura e bizzarra, rigorosa all'apparenza, ma arbitraria nel fatto e ad ogni

passo: un qualcosa d'inafferrabile, perchè non porge nessun punto sicuro di presa e d'appoggio.

Il problema della *Logica* hegeliana, — come risulta dal contenuto principale di quel libro, — è di sottoporre ad esame le varie definizioni dell'Assoluto, cioè di fare una critica di tutte le forme di filosofia per dimostrare, mercè le difficoltà e le contraddizioni di esse, la verità di quella filosofia, che considera l'Assoluto come spirito o idea; dimostrando insieme che in questa concezione trovano la loro giustificazione gli aspetti di verità messi in luce dalle varie filosofie; e che perciò quella filosofia, com'è stata l'aspirazione, così è la risultante di tutti gli sforzi del pensiero umano. Onde nella *Logica* ci passano innanzi, ora nominativamente additati, ora per allusioni ed accenni, l'emanatismo orientale, il buddismo, il pitagorismo, l'eleatismo, l'eraclitismo, l'atomismo democriteo, il platonismo, l'aristotelismo, le dottrine dei panteisti, degli scettici, dei gnostici, il cristianesimo, S. Anselmo, la scolastica; e poi ancora le dottrine di Cartesio, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolf, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, Herder; ed altri punti di vista filosofici. È la « patologia del pensiero », com'è stata chiamata, con significato alquanto diverso dal mio, da uno scrittore inglese:

è la polemica, con la quale ogni filosofia afferma e mantiene la sua vita contro le altre filosofie, più o meno discordanti e nemiche.

Questa polemica, se ben si guardi, può condursi in due modi diversi, uno dei quali presuppone l'altro come sua base. Le diverse filosofie, e i loro punti di vista parzialmente erronei, possono essere studiati nella loro individualità, nella forma determinata che presero presso i varii pensatori nei varii tempi, e secondo l'ordine cronologico; e si ha così la *Storia della filosofia* (che è storia e critica insieme, come ogni vera storia). Ovvero si studiano le possibilità universali degli errori filosofici, le fonti perpetue di essi, che nascono dalla confusione della filosofia con le altre varie attività dello spirito umano ⁽¹⁾; e, in questo caso, la polemica contro gli errori è la *filosofia stessa*, l'intero sistema; giacchè solo dal sistema interamente svolto risultano chiari i motivi degli errori. Una polemica contro gli errori potrà collocarsi, per comodo letterario, ora a capo, ora nel mezzo, ora alla coda di una teoria filosofica; ma, logicamente, essa è inscindibile dalla filosofia stessa; perchè, diceva Bacone, come la linea retta misura sè stessa e la

(1) Si veda, come saggio di ciò, nei miei *Lineamenti di logica*, il c. VII: *La teoria dell'errore*.

curva, così *verum index sui et falsi*; o, come si dice comunemente, ogni affermazione è insieme negazione. Questa critica, che è l'intero sistema, è poi la base vera di quell'altra critica, che è la storia della filosofia.

Hegel, con le tesi affermative della sua filosofia, assolse magnificamente il compito della critica degli errori filosofici: di certo, nei limiti del suo sistema, ossia fino a quel segno in cui gli errori stessi del sistema gl'impedirono di vedere più oltre negli errori altrui; ma, ad ogni modo, con tale larghezza e ricchezza come nessun altro filosofo seppe mai, salvo Aristotile. Il quale sta per l'appunto, di fronte allo svolgimento anteriore del pensiero ellenico, come Hegel di fronte a tutta la filosofia svoltasi a cominciar dal mondo ellenico, anzi da quello orientale, fino ai suoi tempi: onde più volte la *Logica* di Hegel è stata paragonata, e messa accanto, alla *Metafisica* di Aristotile ⁽¹⁾. E perciò anche nella *Storia della filosofia* Hegel giunse ad altezze non mai toccate prima di lui, e di rado poi; tanto che egli è considerato come il vero fondatore della storia della filosofia, intesa non più come storia letteraria o

(1) « C'est la seule métaphysique qui existe, avec celle d'Aristote ». H. TAINÉ, in una lettera del 1851: si veda *Sa vie et sa correspondance* (Paris, 1902), I, 162-3, cfr. 145.

raccolta di materiale erudito, ma come storia interna, come esposizione che la filosofia medesima fa della sua propria genesi nel tempo: come la grande autobiografia del pensiero filosofico.

Ma, a cagione della commessa confusione tra la dialettica e il nesso dei distinti, e del conseguente concetto degli errori come verità particolari, Hegel non si soddisfece nei due modi indicati, ma tentò *un terzo modo*; che è quello concretato nella struttura della *Logica*. Qui gli errori sono trattati come concetti distinti, cioè come categorie; e si pretende dedurre, ossia svolgere gli errori, come si deducono e svolgono le categorie, cioè i concetti distinti. Il metodo, che è proprio della verità, viene in essa applicato alla non-verità.

Che cosa doveva accadere in questo tentativo disperato, in questo sforzo violento e spasmodico verso l'impossibile? « S'il est difficile, c'est fait; s'il est impossible, on le fera », diceva quel tale ministro cortigiano dell'*ancien régime*. E fece l'impossibile con l'arbitrio, menando a rovina lo stato e provocando la rivoluzione. Similmente, l'arbitrio regna sovrano nella struttura della logica, che Hegel congegnò. E comincia dal cominciamento. Hegel si dette sempre grande ambascia circa questo problema del *cominciamento*,

non meno che intorno a quello dell'*introduzione* da fare alla filosofia (è nota la disputa sul posto che la *Fenomenologia* ha nel sistema: disputa priva di senso). Eppure egli stesso riconosce benissimo che la filosofia è un « circolo »; e con ciò pronunzia implicitamente l'impossibilità di un punto d'inizio necessario. Nel circolo, si entra da ogni parte; e così nella filosofia: o che si cominci da un concetto dello spirito in genere, procedendo poi per determinazioni, o dal concetto più semplice procedendo per successive complicazioni, o dal più complesso procedendo per scomposizione, o da un qualsiasi concetto intermedio andando poi innanzi e indietro; o, infine, da un qualsiasi problema e quesito filosofico e critica di errori, salendo da essi a un intero sistema. Così tutti cominciano a filosofare; e questa è la realtà: ciascuno ha il suo primo, τὸ πρῶτον πρὸς ἡμᾶς, e non c'è, sotto questo aspetto dell'apprendimento, un πρῶτον φύσει. La preferenza da dare a un cominciamento piuttosto che ad un altro è, tutt'al più, questione di convenienza didascalica. Ma, se il problema del cominciamento non ha valore in filosofia, è vero, per altro, che la filosofia, oggettivamente considerata, ha il suo primo, il suo πρῶτον φύσει: un primo, che è insieme l'ultimo, il primo che è circolo, e, per esempio, nella

filosofia di Hegel, lo Spirito o l'Idea. Ma nella *Logica*, in quanto esame di una serie di errori, come mai può pensarsi un primo, che sia primo per necessità, un *πρῶτον φύσει*? Hegel cominciò col puro essere, cioè con l'esame dei sistemi filosofici che definiscono l'Assoluto come semplice essere; e tentò ripetutamente di giustificare questo cominciamento; ma invano. Era un cominciamento come un altro, giustificato quanto un altro; ma ingiustificabile, in quanto si pretendeva giustificarlo come il solo. E perchè non cominciare dalle filosofie, che pongono la radice delle cose in uno od altro degli elementi cosmologici, l'acqua di Talete o l'aria di Anassimene? O perchè non cominciare dalle filosofie sensistiche, per le quali l'assoluto è il relativo, la realtà è il fenomeno? L'essere puro, sia; ma un esame che cominci da esso, ha un principio « comandato », come quello che si pone nelle discipline matematiche. Ovvero il cammino che si segue ha un valore puramente biografico, autobiografico o estetico; ed infatti, la *Fenomenologia*, che comincia dalla certezza sensibile, la *Logica*, che comincia dall'essere puro, prendono qua e là un andamento, che suggerisce il ricordo di qualche romanzo filosofico: dell'*Émile*, o del viaggio dell'Irlandese alla ricerca della migliore delle religioni.

Arbitrario il cominciamento, arbitrario il séguito. Non è agevole tenere a mente la *Logica* di Hegel, salvochè non si ricorra al sussidio dell'apprendimento meccanico: la generazione necessaria delle sue parti manca. Le triadi si seguono alle triadi; ma una triade si lega poi all'altra, come il metodo porterebbe, triadicamente? Non pare. Dopo la prima triade, di essere, non-essere e divenire, segue la categoria dell'essere determinato (*Daseyn*): ma, perchè legame ci fosse, l'essere determinato dovrebbe sorgere come antitesi del divenire, come il non divenire del divenire; e invece Hegel stesso dice, che l'essere determinato corrisponde all'essere puro della sfera precedente. Perciò, la serie delle triadi della *Logica* hegeliana è stata, da qualche critico, interpretata non come una grande catena ininterrotta, ma come una sola triade fondamentale, nella quale s'inseriscono altre triadi; e se ne potrebbero inserire altre ancora, in aggiunta a quelle che Hegel ha enumerate, e sulle quali si è fermato quasi in via d'esempio. Ma, con siffatta interpretazione, l'ascensione necessaria per gradi, dal puro essere all'idea, — ch'era il disegno della *Logica*, — vien dichiarata illusoria. Quel libro, cioè, viene per tal modo considerato come una congerie di critiche, rivolte contro le

affermazioni di termini astratti, che vengono risolti in sintesi dialettiche. E bisognerebbe aggiungere che le critiche non concernono solo gli opposti astratti, ma anche i falsi opposti; e perciò non del tutto a torto è stato notato, nella *Logica*, un certo mutamento di metodo, via via che si sale dalle prime categorie alle ulteriori. È chiaro che il contenuto della critica muta, quando si passa dagli errori concernenti l'essere a quelli che si riferiscono all'essenza e al concetto; onde Hegel stesso dice, che « nell'essere si ha un altro e un trapassare in altro; nell'essenza, l'apparire nell'opposto; e nel concetto, la distinzione del singolo dall'universalità, la quale come tale continua in ciò che è distinto da lei, ed è col distinto, in relazione d'identità » (*Enc.*, § 240).

Se nella *Logica* di Hegel non c'è la connessione necessaria fra le sue parti, appaiono per altro in essa gli effetti delle tendenze proprie del contenuto di pensiero, che è stato costretto in quegli schemi quasi in letto procusteo. Quel contenuto, come si è già detto, non poteva essere svolto se non, o in forma di esposizione di un compiuto sistema filosofico, — e, in questo caso, come una filosofia dello spirito, — o in forma di una storia della filosofia. E la trattazione della *Logica* si avvicina, qua e là, ora all'uno ora al-

l'altro tipo; e, per esempio, un tentativo di storia della filosofia è nell'ordine delle prime categorie, in cui successivamente compaiono Parmenide, Eraclito, Democrito; e poi di nuovo, in altre parti, Cartesio, Spinoza, Kant: la parte prima della dottrina del concetto contiene la critica dell'analitica aristotelica; la parte seconda, la critica della monadologia leibniziana. Più vigorosa è la tendenza a trasformarsi in una filosofia (speculativa, e non empirica) dello spirito; cioè, delle varie forme conoscitive e pratiche, nel loro nesso necessario. Così, nella dottrina dell'essere (sezione della quantità) è la gnoseologia del procedere aritmetico; nella dottrina dell'essenza, la gnoseologia delle scienze naturali; e, in una parte dei paragrafi sull'oggettività, si chiariscono i concetti di meccanismo e chimismo; nella dottrina del concetto (prima sezione) è la logica del concetto, del giudizio, del sillogismo; e poi (sezione terza) la logica più propriamente filosofica: nelle parti relative alla teleologia e alla vita, è un abbozzo di filosofia della natura; la filosofia pratica spunta nei paragrafi circa il volere (sezione dell'Idea). Perfino l'estetica non è del tutto esclusa: nel compendio di logica, che si trova nella *Propedeutica* del 1808-1812, alla categoria della *Vita* si con-

giunge quella del *Bello* (1). Perciò anche, è impresa disperata tener distinte fra loro le varie parti del sistema di Hegel: la *Logica* anticipa la *Filosofia dello spirito*, questa riprende i temi della *Logica*, la *Filosofia della natura* svolge le dottrine dell'essere e dell'essenza; le parti della *Logica*, relative al meccanismo, al chimismo e alla vita, anticipano la *Filosofia della natura*: la *Fenomenologia dello spirito* contiene tutto il sistema in un primo abbozzo (quando non si tenga conto del *System der Sittlichkeit*, che Hegel non pubblicò, e che fu l'abbozzo primissimo).

Contenuto concreto, preso dalla storia della filosofia, e in misura maggiore dalla filosofia dello spirito, ed ordinamento violento ed arbitrario, imposto dalla falsa idea di una deduzione a priori degli errori: ecco con qual sembiante a me appare la *Logica* hegeliana. L'ordinamento danneggia il contenuto; e, così dicendo, e riconfermando così la condanna della pretesa hegeliana che prende corpo nella *Logica*, s'intende non già dannare alla morte e all'oblio quel ricchissimo dei libri, che portano siffatto titolo; ma anzi dargli le condizioni favorevoli perchè viva ed eserciti la sua profonda efficacia sulle menti. Chi prenda

(1) *Philosophische Propädeutik*, ed. Rosenkranz, 2° corso, § 10 (in *Werke*, XVIII, 120).

tra mano la *Logica* di Hegel col proposito d'intenderne il nesso, e, anzitutto, la ragione del cominciamento, dovrà, dopo un po', deporre quel libro, disperato d'intendere, o persuaso che si trova innanzi ad un ammasso di astrattezze senza significato. Ma chi, come il cane di Rabelais, — *bestia filosofa*, — invece di lasciare stare l'osso, lo addenti or di qua or di là, lo stritolì, lo sminuzzi e lo succi, si ciberà alfine del sostanziale midollo. Hegel, e al suo cenno gli scolari, hanno insistentemente additato la porta, per cui s'entra nella *Logica*: l'essere puro, da cui si deve passare via via pei vestiboli e su per le scale del niente, del divenire, dell'essere determinato, del qualcosa, del limite, del cambiamento, dell'esser per sè, ecc. ecc.; per giungere alla cella riposta della Dea, o dell'Idea. Ma invano procurerà d'entrare nel palagio colui che si ostini a picchiare a quella porta, e creda alla fallace indicazione fornitagli, che tale e non altra debba essere la porta e la scala. Quella porta, indicata come la sola, è una porta chiusa, anzi una porta finta. Prendete il palagio d'assalto da tutte le parti; e solo così perverrete all'interno, penetrerete fino al santuario della Dea. E può darsi che vediate colà il volto della Dea irraggiarsi di un benevolo sorriso, guardando alla santa semplicità di molti dei suoi devoti!

VI.

LA METAMORFOSI DEI CONCETTI PARTICOLARI IN ERRORI FILOSOFICI.

I. *L'arte e il linguaggio (Estetica).*

L'ALTRA conseguenza, il secondo contraccolpo dello scambio tra sintesi degli opposti e rapporto dei distinti, non fu meno grave. A cagion di quello scambio, Hegel si tolse il modo di riconoscere l'autonomia, e di attribuire il loro proprio e giusto valore alle varie forme dello spirito. Confuso l'errore con la verità particolare, come gli errori filosofici eran diventati per Hegel verità particolari, così le verità particolari dovevano accomunarsi con gli errori e diventare errori filosofici: perdere ogni loro misura intrinseca, venire ragguagliate alla stregua della verità speculativa, ed essere trattate come nient'altro che *forme imperfette di filosofia*.

Perciò Hegel non giunse a riconoscer l'indole vera nè della funzione estetica, nè della funzione

storiografica, nè di quella naturalistica: vale a dire, nè dell'arte, nè della storia, nè delle scienze fisiche e naturali.

Senza dubbio, le pagine di Hegel intorno all'estetica sono animate da un gran senso artistico; e, nell'insieme, vi domina la tendenza a far dell'arte un elemento importantissimo della vita dell'umanità, un modo di conoscenza e di elevazione spirituale. Siamo portati, da quelle pagine, ben di là e ben più in alto della veduta volgare, per la quale l'arte è un accidente superfluo nella vita reale, un diletto, un giuoco, un passatempo; ovvero un semplice mezzo pedagogico, empirico e relativo. Per quel costante contatto, nel quale la speculazione estetica hegeliana si tiene col gusto e con le opere d'arte, e per quella nuova dignità che essa riconosce all'attività artistica, ha operato con forza sulle menti e dato un grande impulso allo studio dei problemi estetici. E questo un merito, che, in parte, ha comune con tutte le teorie estetiche del periodo romantico, — il gran periodo di fermentazione e rinnovamento per la filosofia dell'arte e per la critica e storiografia letteraria ed artistica; — e, in parte, le spetta in proprio, per la ricchezza d'idee, di giudizi, di problemi, che essa presenta.

Ma gli elementi di verità, sparsi in copia nel-

l'estetica hegeliana, sono o troppo generici o meramente incidentali e intimamente divergenti dal concetto fondamentale dell'arte, che Hegel accetta, e che è erroneo.

È erroneo, perchè Hegel, fisso nel suo pensiero che ogni forma dello spirito, — tranne l'ultima e suprema, — non sia altro che un modo provvisorio e contraddittorio di afferrare l'Assoluto, non potè scoprire quella forma teoretica prima ed ingenua, che è la lirica o la musica dello spirito, e nella quale non c'è nulla di contraddittorio filosoficamente, perchè il problema filosofico non v'è posto in nessun modo, e soltanto se ne pone la condizione. È quella la regione dell'intuizione, della fantasia pura, del linguaggio nel suo carattere essenziale, come pittura, musica o canto: è la regione vera dell'arte. Quando Hegel comincia la sua meditazione intorno alle fasi dello spirito, egli si trova già a tal punto, che quella regione gli sta dietro le spalle, e pur non si accorge di averla oltrepassata. La *Fenomenologia* prende le mosse dalla *certezza sensibile*, la forma per Hegel più semplice di tutte: quella nella quale — egli dice — noi ci comportiamo verso la realtà in modo immediato o ricettivo, senza cangiar nulla in essa, e astenendoci da ogni lavoro di concetti. Ed Hegel non dura fatica a mostrar che

siffatta contemplazione, la quale sembra la più ricca e la più vera, è, invece, la più astratta e la più povera: la cosa è *ora*, e non è più nel *momento dopo*; è *qui*, e, subito dopo, nel *qui* è un'altra: ciò che solo sopravanza, è l'astratto *questo*, *qui*, *ora*; il resto fugge via. Ma la certezza sensibile, di cui parla Hegel, non è la prima forma teoretica; non è la genuina certezza sensibile, l'*αἴσθησις* pura e semplice; non è, com'egli crede, la coscienza immediata: è già mista di riflessione intellettuale, contiene già la dimanda sul che cosa sia veramente reale. Alla genuina *certezza sensibile*, — quale si ha nella contemplazione estetica, dove non c'è distinzione di soggetto ed oggetto, non c'è paragone di una cosa con un'altra, non c'è collocazione nella serie spaziale e temporale, — è stata sostituita la *prima riflessione* sulla conoscenza sensibile; ed è naturale che quella prima riflessione appaia imperfetta, e da superare. Hegel dice più volte che: « il soggetto senza predicato è ciò che, nel fenomeno, la cosa senza proprietà, la cosa in sè, un fondo vuoto e indeterminato: è il concetto in sè stesso, il quale solo col predicato riceve differenza e determinazione ». Ma l'arte è, per l'appunto, soggetto senza predicato; ed è tutt'altro che il nulla e il vacuo della cosa in sè e della cosa senza proprietà. È l'intuizione

senza riferimenti intellettuali: è il fremito, che ci comunica una poesia e pel quale ci s'apre la veduta su una realtà, che noi non possiamo mai rendere in termini intellettivi; e non possediamo se non cantandola, o ricantandola.

Come Hegel non attinge la regione dell'attività estetica e con essa la forma teoretica veramente primitiva, egli non riesce a spiegarsi il linguaggio, che diventa anch'esso, ai suoi occhi, una contraddizione organizzata. Infatti, per Hegel il linguaggio è opera della memoria, ch'egli chiama « produttiva », perchè produce « segni »; e il segno è esplicitamente definitivo come un'intuizione immediata, che rappresenta un contenuto « tutto diverso da quello che è il suo proprio ». L'intelligenza manifesta, mediante il linguaggio, la sua rappresentazione in un elemento esterno; e perciò la forma del linguaggio è intellettuale: è il prodotto di un istinto logico, che si teorizza poi nella grammatica. Per questa sua forma logica, il linguaggio vuol esprimere l'individuale e non può: « voi volete dire *questo* pezzo di carta, su cui io scrivo, o meglio ho scritto, *questo*; e non lo dite. Ciò che voi dite è un universale, il *questo* ». Così il linguaggio, secondo Hegel, confuta sè stesso, assumendo di esprimere l'individuale ed esprimendo invece sempre l'universale. — Se

non che, *all'omne individuum ineffabile* degli scolastici, che Hegel sembra qui ripetere, bisogna sostituire l'affermazione opposta: *solum individuum effabile* (o correggere la prima con l'aggiunta: *logicis modis ineffabile*). E già come mai pensare che un'attività dell'uomo, qual è il linguaggio, non raggiunga il suo scopo, e si proponga un fine assurdo, e viva nell'inganno, e non possa uscirne? Il linguaggio è radicalmente poesia ed arte: col linguaggio, con l'espressione artistica, l'uomo coglie la realtà individuale, quella sfumatura individuale, che il suo spirito intuisce e non rende in termini di concetti, ma come suoni, toni, colori, linee, e via dicendo. Perciò il linguaggio, inteso nella sua vera indole e in tutta la sua vera estensione, è adeguato alla realtà. L'illusione dell'inadeguatezza nasce allorchè si chiama linguaggio un frammento di esso, astratto dal tutto. Così la carta, questa carta, di cui io parlo, è non già solo ciò, che le parole: « questa carta » esprimono, avulse dal resto e rese astratte; ma ciò che i miei occhi, o meglio, tutto il mio spirito ha presente; e, in quanto se lo rappresenta, può rendere, anche esteriormente, col suono, col colore, e via dicendo. Se io dico: « questa carta proprio », gli è perchè l'ho innanzi e la mostro agli altri: le parole che mi escono di bocca hanno

il loro pieno significato da tutta la situazione psicologica in cui mi trovo, e quindi dall'intenzione e intonazione e gesto, con cui le pronunzio. Se le astragghiamo da quella situazione, di certo esse appariranno inadeguate a quell'individuale: ma saranno tali, perchè le abbiamo rese noi così, mutilandole. Ma Hegel, — che non aveva una esatta idea dello stato estetico come stato spirituale primitivo, — non poteva comprendere a fondo il linguaggio: doveva considerarlo a quel modo mutilato e intellettualizzato, e dichiararlo per ciò una contraddizione. E, quando dal linguaggio della prosa egli passa, nella sua *Estetica*, a trattar del linguaggio poetico, ricade, dopo qualche tentativo di uscirne, nella vecchia retorica; anche il linguaggio poetico resta per lui un mero *segno* ed è essenzialmente diverso dalle linee e dai colori della scultura e della pittura, e dai toni della musica.

La sua erronea teoria logica circa i concetti distinti copre dunque, agli occhi di Hegel, il vero posto in cui si trova l'attività estetica; e gli suggerisce una filosofia del linguaggio, che porta di necessità a considerare il linguaggio come un errore. Ma non solo il linguaggio viene trattato così: l'arte, non collocata al suo vero posto, s'impone poi alla mente di Hegel, il quale,

non sapendo che cosa farne, la trasferisce a un posto che non le spetta, e dove anch'essa come il linguaggio (che è stato prima arbitrariamente distaccato dalla funzione estetica, con cui coincide in modo essenziale), finisce con l'apparire nient'altro che un'imperfezione ed un errore. Passarla sotto silenzio, darle poca importanza, — come han fatto molti filosofi naturalisti e positivisti, — Hegel non poteva: non glielo consentiva nè il suo tempo, nè la sua individuale disposizione di spirito (della quale era tanta parte l'interessamento artistico). E fu, sostanzialmente, del suo tempo la concezione cui egli si attenne. L'attività estetica, che Kant studiava nella terza *Critica*, insieme col giudizio teleologico, come uno dei modi di rappresentarsi la natura, oltrepassando la concezione meccanica delle scienze esatte; che Schiller indicava come il terreno di conciliazione nella lotta tra necessità e libertà; che Schelling faceva vero organo dell'Assoluto; che, più tardi, Schopenhauer doveva similmente considerare come liberazione dalla volontà e contemplazione delle Idee; questa attività, che tutto il periodo romantico ora sostituì, ora sovrappose, ora sottopose alla religione e alla filosofia, anche per Hegel divenne un modo di apprendere l'Assoluto. Nella *Fenomenologia*, ne fa una forma di reli-

gione, che è superiore alla religione meramente naturale; — la quale adora gli oggetti materiali, i feticci e simili, — perchè è già un modo di adorare lo spirito come soggetto; nell'*Enciclopedia*, poco diversamente, ne fa la religione della bellezza, un primo grado rispetto alla religione rivelata, inferiore a questa, come questa è a sua volta inferiore alla filosofia. La storia della poesia e dell'arte si atteggia, per conseguenza, nelle lezioni sull'*Estetica* come una storia della filosofia, della religione e della vita morale dell'umanità; storia degli ideali umani, in cui l'individualità degli artisti, ossia la forma propriamente estetica, passa in seconda linea, o è additata solo per incidente.

Se la concezione dell'arte, come travagliantesi nello stesso problema della religione e della filosofia, è comune al suo tempo, ciò che è proprio ad Hegel è il rapporto che egli stabilisce tra quelle tre forme: il carattere distintivo, che assegna all'arte rispetto alla religione e alla filosofia. Hegel non poteva, come altri, far dell'attività estetica un complemento dell'attività filosofica, che risolvesse a suo modo i problemi insolubili di questa, e, meno ancora, un'attività, che sia superiore alla filosofica. Il suo presupposto logico lo doveva condurre alla solita soluzione della dialet-

tica, applicata ai concetti distinti: l'attività artistica è distinta dalla filosofica soltanto per la sua imperfezione, soltanto perchè coglie l'Assoluto in forma sensibile e immediata, mentre la filosofia lo coglie nell'elemento puro del pensiero. Il che vuol dire, logicamente, che non è distinta nient'affatto; e che l'arte, per Hegel, si riduce sostanzialmente ad un errore filosofico, ad una cattiva filosofia. L'arte vera è la filosofia, che affronta il medesimo problema su cui l'altra si travaglia, e lo risolve in modo perfetto.

Che tale sia il pensiero genuino di Hegel, è comprovato dal fatto, che egli non ripugna alla conseguenza estrema di questa teoria: allorchè la filosofia si è svolta compiutamente, l'arte deve sparire, perchè superflua: l'arte deve morire, e, anzi, è bella e morta. Se essa è un errore, non è necessaria ed eterna. La storia dell'arte, che Hegel traccia, è diretta a mostrare il successivo dissolversi della forma artistica; la quale, nel tempo moderno, non appartiene più al nostro vero e alto interesse: è un passato, o una sopravvivenza del passato. Questo grandioso paradosso illumina l'errore estetico di Hegel in tutti i suoi contorni; e, meglio forse di ogni altro esempio, chiarisce l'errore dello stesso presupposto logico. È stato detto, a difesa di Hegel, che la morte dell'arte,

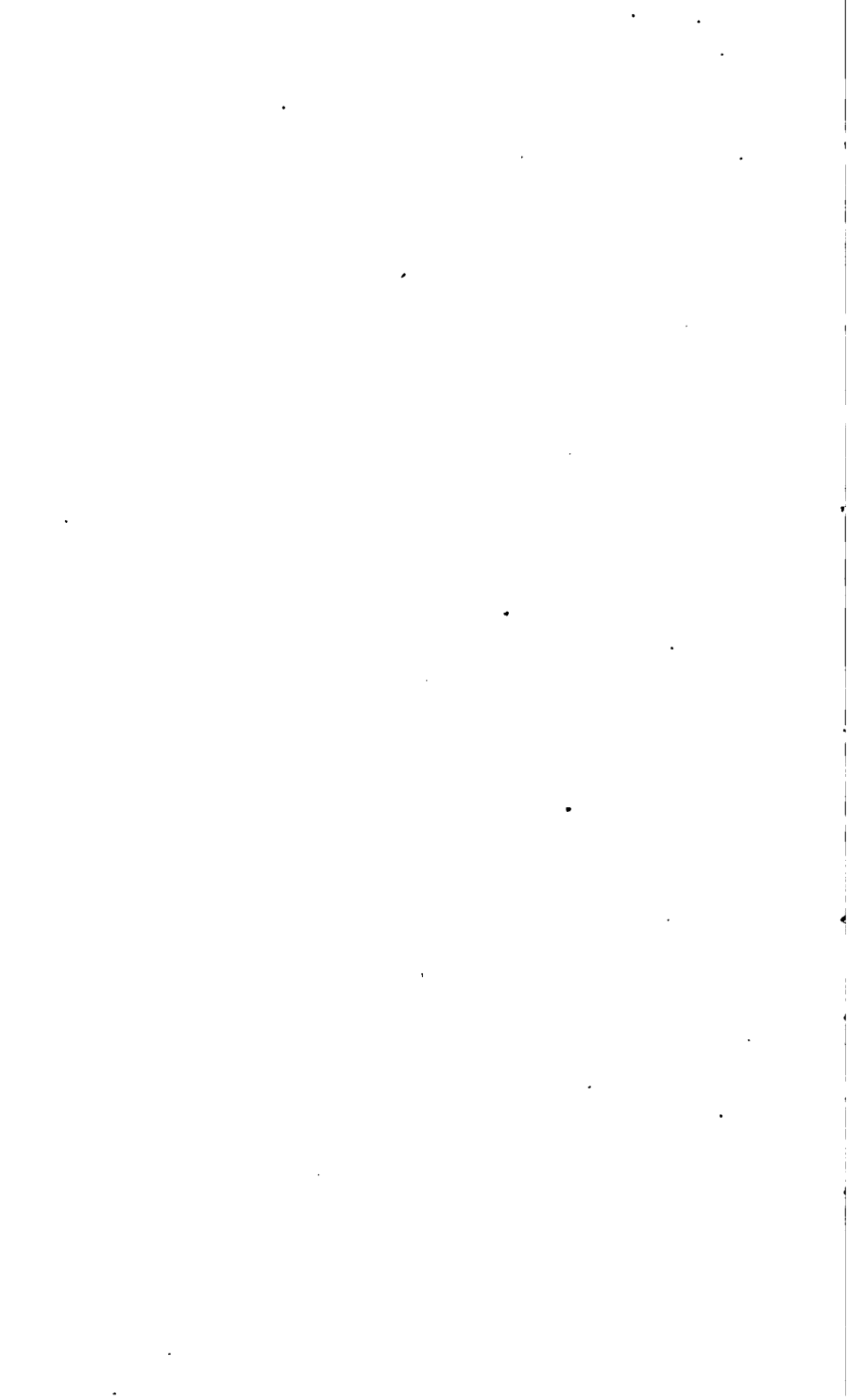
della quale egli parla, è quell'eterno morire, che è un eterno rinascere: quale si osserva nello spirito dell'uomo, allorchè dalla poesia fa passaggio alla filosofia, dall'intuizione si eleva all'universale, scolorandosi allora ai suoi occhi il mondo delle intuizioni. Ma, contro questa interpetrazione attenuatrice, sta il fatto, che Hegel parla di una morte dell'arte, non già perpetuamente rinnovantesi, ma proprio da accadere ed accaduta, di una *morte dell'arte nel mondo storico*. Il che è poi in pieno accordo col suo trattamento dei gradi della realtà come se fossero serie di opposti, malamente astratti e separati. Posta questa applicazione ch'egli fa della dialettica, ad Hegel non restava altra scelta se non, o sopprimere l'arte mediante quel grandioso paradosso, o conservarla con un'inconsequenza non meno grandiosa.

A questo modo si spiega come il sistema di Hegel, — il cui principio del concetto concreto, con l'annessa dialettica, è di schietta ispirazione estetica, — sia poi sembrato, e non a torto, come un freddo intellettualismo, inconciliabile con la coscienza artistica. E la negazione dell'arte fa sentire in esso la sua efficacia non buona su tutti quei problemi filosofici, in cui il concetto dell'arte deve entrare come un dato più strettamente necessario. Hegel è considerato di solito come un

avversario della logica aristotelica e formalistica; ma bisognerebbe dire, con più esattezza, che egli fu avversario della logica classificatoria e naturalistica; o, meglio ancora, ch'egli si limitò a svelare l'insufficienza della logica classificatoria e naturalistica a funzionar da logica della filosofia. Questo merito gli è stato già da noi riconosciuto; ed altro significato non può avere la sua polemica in proposito. « Aristotile — egli dice — è l'autore della logica intellettuale (dell'intelletto astratto), le cui forme concernono solo la relazione dei finiti tra loro, onde in esse non può essere concepito il vero (1). » Ma il metodo classificatorio non è quel che vi ha di veramente caratteristico nella logica di Aristotile e della scuola: l'indirizzo classificatorio si ritrova anche nella logica baconiana o induttiva. Il caratteristico della logica aristotelica è la sua sillogistica, ossia il verbalismo, la confusione in cui incorre tra pensiero logico e parola, e la pretesa di stabilire le forme logiche, attenendosi alle forme verbali. E questo errore Hegel non criticò nè poteva criticare, perchè gli mancava l'istrumento stesso della critica, che può esser dato soltanto da una buona filosofia del linguaggio. Egli tenta

(1) *Gesch. der Philos.*², II, 365-8.

bensi di distinguere tra proposizione e giudizio logico; ma di questa distinzione non gli riesce di addurre giuste ragioni; e dice che una proposizione (per es., « fa caldo ») diventa giudizio solo quando si risponda con essa al dubbio che può sorgere sulla verità dell'affermazione. La distinzione esatta, — la quale consiste nel riconoscere che la mera proposizione non è altro che il parlare stesso, il linguaggio come un puro fatto estetico, scevro di logica, benchè veicolo necessario pel pensiero logico, — gli era vietata. E perciò non solo mantiene la tripartizione di concetto, giudizio logico e sillogismo; ma anche si adopera a distinguere e definire nuove categorie di giudizi e di sillogismi; e la sua logica conserva dappertutto tracce dei vecchi trattati di logica formalistica, con la divisione tra dottrina delle forme elementari e dottrina dei metodi, della definizione, della divisione, della dimostrazione e della prova.



VII.

LA METAMORFOSI DEI CONCETTI PARTICOLARI IN ERRORI FILOSOFICI.

II. *La storia (Idea di una filosofia della storia).*

POTREBBE dirsi che il non aver inteso l'autonomia dell'arte impedì anche ad Hegel d'intendere l'autonomia della storia (della storiografia). Ma il vero è che Hegel non poteva render giustizia a questa seconda funzione, per la ragione medesima per cui non potè alla prima; cioè, per la già detta metamorfosi da lui compiuta dei concetti particolari in errori filosofici. Dal punto di vista logico, i due errori hanno la stessa origine. Psicologicamente, è probabile che il primo spianasse la via al secondo; com'è anche psicologicamente probabile che a produrre il primo contribuisse in qualche misura l'idea che Hegel ebbe della religione, — quale forma immaginosa, e più o meno imperfetta, della filosofia; — il che

dovè condurlo ad assegnare un'analoga posizione all'arte rispetto alla filosofia.

La storia, diversamente dall'arte, presuppone il pensiero filosofico quale sua condizione; ma, come l'arte, ha il suo soggetto proprio nell'elemento intuitivo. Perciò la storia è sempre narrazione, e non mai teoria e sistema, pure avendo nel suo fondo la teoria e il sistema; perciò agli storici s'inculca, da una parte, di studiare scrupolosamente i documenti, dall'altra di formarsi idee chiare sulla realtà e sulla vita, e in ispecie su quegli aspetti della vita, che essi prendono a trattare storicamente; perciò è sembrato che la storia non possa far di meno della scienza, e pure resti sempre opera d'arte. Se tutti i lavori storici si riducono alla loro più semplice espressione, che è il giudizio storico, — ossia la proposizione affermantе che « qualcosa è accaduto » (per es., Cesare fu ucciso, Alarico devastò Roma, Dante compose la *Comedia*, ecc.), — si vede, analizzando queste proposizioni, che ciascuna d'esse è costituita di elementi intuitivi, che funzionano da soggetto, e di elementi logici, che funzionano da predicato. I primi saranno Cesare, Roma, Dante, la *Comedia* e via dicendo; e i secondi, i concetti dell'uccisione, della devastazione, della composizione artistica, ed altrettali.

Dall'accennata gnoseologia storica ⁽¹⁾ risulta che ogni progresso del pensiero filosofico si traduce in un progresso della conoscenza storica, comprendendo noi, ad esempio, ben più esattamente quel che davvero fu il fatto storico della composizione che Dante fece del suo poema, allorchè meglio sappiamo che cosa sia la poesia e la creazione artistica. Ma risulta altresì che sarebbe stolta pretesa il voler risolvere quelle affermazioni storiche in affermazioni filosofiche, assorbendo nella mera condizione del fatto il fatto nella sua totalità e integrità. La storia può dar luogo a una scienza concettuale di carattere empirico, come quando da essa si passi a una sociologia che proceda per tipi e classi; ma, appunto perciò, essa non è assorbita in quella scienza concettuale, della quale rimane come il presupposto e la base. Inversamente, la storia può dar luogo a una filosofia, allorchè si passi dalla contemplazione storica del particolare agli elementi teorici, che sono in fondo a quella contemplazione, e concorrono a renderla possibile ed effettiva; ma, appunto perciò, essa non è assorbita in quella filosofia, che è il suo presupposto e la sua base. Una filosofia della storia, intesa

(1) È svolta a lungo nei miei *Lineamenti di logica*, cap. IV: *Il concetto e la rappresentazione storica*.

non come il ritorno a codesta pura filosofia, ma come una *storia di secondo grado*, come una storia che sia filosofia, restando storia; che sia sistema, restando applicazione del sistema; che sia universale e logica, pur aggirandosi nell'individuale e nell'intuitivo; è una contraddizione in termini.

Che cosa importa il porre siffatta idea di una filosofia della storia, quale storia di secondo grado? Nè più nè meno, che l'annullamento della storia. Giacchè quel secondo grado, quella postulata considerazione filosofica della narrazione storica, quella storia filosofica, sarebbe poi la vera storia, rispetto alla quale la storia degli storici si svelerebbe quale errore, perchè costruita con un metodo che non conduce alla verità o, che è lo stesso, non conduce a tutta la verità. All'apparir della seconda forma, la prima si dissolverebbe; o meglio, si dissolverebbe appunto perchè sarebbe non una forma, ma qualcosa d'informe. L'idea di una filosofia della storia è il disconoscimento dell'autonomia della storiografia, a beneficio della pura filosofia. Ogni volta che si pone quell'esigenza, par di sentir sonare le campane a morto per la storia degli storici. I quali, infatti, — docili di solito, se alcuno li avverta circa un progresso della scienza o della filosofia, che possa rischiarar

meglio qualche parte della loro opera di narratori, — si ribellano con violenza allorchè loro si parla di una filosofia della storia, di non so qual metodo speculativo di conoscer la storia; e si tenta di persuaderli a consegnare il lavoro, nel quale han posto tutti sè stessi, e di cui ogni linea e sfumatura è ad essi cara, nelle mani dei filosofi, che lo rivedranno e compiranno. E la ribellione è ragionevole. Tanto varrebbe dire a un pittore o a un musicista di consegnare, dopo averlo compiuto, il suo quadro o il suo spartito ai filosofi, che lo eleveranno a seconda potenza introducendovi filosofiche pennellate e filosofici accordi!

Hegel doveva porre, e pose, l'idea di una filosofia della storia; e doveva fare, come fece, la negazione della storia degli storici. Ciò era richiesto dal suo presupposto logico. Egli divideva la filosofia in pura o formale, — che sarebbe stata la logica, la quale era insieme metafisica; — e in filosofia applicata e concreta, comprendente le due filosofie, della natura e dello spirito: nella seconda delle quali rientrava la filosofia della storia; le tre insieme, componevano l'enciclopedia delle scienze filosofiche. Per tal modo, Hegel faceva sua la tradizionale partizione scolastica della filosofia in *razionale* e *reale*; e non già

come semplice dicitura e schema esterno, ma ponendole insieme l'esigenza di una trattazione filosofica dei fatti contingenti della natura e della storia umana. Secondo i chiarimenti che ho premessi, ogni storia potrebbe, in certo senso, denominarsi filosofia concreta o filosofia applicata: ma il significato di queste parole non era, per Hegel, altrettanto innocente quanto per noi; giacchè per lui esse importavano la recisa distinzione della storia, inclusa nell'enciclopedia filosofica, dalle altre storie tutte, che costituiscono il lavoro degli storici. Nelle sue lezioni sulla filosofia della storia, la distinzione è fatta con la massima chiarezza: da una parte, si hanno la storiografia *originaria* e la storiografia *riflessa* (suddivisa, la seconda, in storia generale, prammatica, critica e concettuale); dall'altra, la storiografia *filosofica*, o *filosofia della storia*.

Che questa storiografia filosofica debba avere un metodo suo proprio, diverso dal metodo della storiografia ordinaria, non si può mettere in dubbio; perchè Hegel stesso le rivendica il carattere di costruzione *a priori*. È vero che egli sembra con ciò indicare non già un carattere distintivo, ma soltanto l'esigenza di un *a priori* meglio elaborato; notando subito dopo, che anche gli storici ordinarii fanno storie *a priori*, ossia muovono da

certe loro rappresentazioni e pensieri, difettosi ed arbitrarii bensì, ma pur sempre a priori. Se non che, l'apriori ch'egli introduce, non è poi l'elemento logico, interpretazione dei dati intuitivi, che si è di sopra riconosciuto indispensabile per qualunque lavoro storico; è, invece, *una storia bella e fatta*, che ha bisogno soltanto di essere rivestita di nomi e di date. « L'unico pensiero — scrive Hegel, — che la filosofia porta seco (nell'appressarsi alla storia) è il semplice pensiero della ragione: che la ragione domini il mondo, e che perciò anche nella storia del mondo ci sia un andamento razionale. » Ma si tratta di ben più di questo, o, meglio, queste parole ricevono il loro significato, quando vediamo tracciare da lui a priori l'andamento necessario della ragione nel mondo storico. La storia del mondo è il progresso nella coscienza della libertà: i suoi singoli momenti e gradi sono i varii spiriti nazionali (*Volksgeister*), i varii popoli; ciascuno dei quali è destinato a rappresentare un sol grado e ad eseguire un sol compito nell'azione totale. Hegel, prima di ricercare i dati di fatti, sa già quali essi debbono essere; li conosce anticipatamente, come si conoscono le verità filosofiche, che lo spirito trova nel suo essere universale, e non desume dai fatti contingenti quasi loro riassunto.

In quello, che è forse il suo maggior lavoro storico nella *Storia della filosofia*, egli sa a priori che la storia della filosofia e il sistema della filosofia sono identici: si tratta di un medesimo svolgimento, che, nel sistema, è rappresentato « puro nell'elemento del pensiero, libero dalleteriorità storiche »; e, nella storia, ha l'aggiunta di codeste exteriorità (nomi e date). Le prime fasi del pensiero ellenico sono le prime categorie della metafisica, e si succedono col medesimo ordine che hanno in questa.

Si potrebbero opporre a questa nostra interpretazione della teoria di Hegel circa la filosofia della storia le parecchie dichiarazioni dello stesso autore sul gran rispetto che si deve ai dati di fatto. Ma bisogna poi esaminare qual valore possa attribuirsi a codeste dichiarazioni. « Che nella storia del mondo ci sia un andamento razionale, — egli dice, — conviene che risulti dalla considerazione della storia stessa...: dev'essere un risultato: bisogna prender la storia com'è; e procedere storicamente, ed empiricamente. » Alla filosofia l'accidentale è estraneo; e la storia, — dice altrove, — « deve calare l'universale nell'individualità empirica e nella realtà effettuale: l'idea è la sua essenza; ma l'apparizione dell'idea è nell'accidentalità e nel campo dell'arbitrio ». Sta

bene. Ma, se l'accidentalità e l'individualità sono davvero estranee alla filosofia, se non si può conoscerle fuorchè empiricamente, della storia non si può far la filosofia, ma, per l'appunto, solamente la storia. E, se si fa una filosofia della storia, quell'accidentale e individuale, e quel metodo storico ed empirico, vengono disconosciuti e rifiutati. Dal dilemma non si esce. Raccomandare di tener conto dei fatti, o anche riconoscere che lo studio dei documenti è il punto di partenza indispensabile per la storia, son parole; quando poi, pei principii assunti, di quei fatti e di quei documenti non si sa che uso fare. Gli scolari di Hegel, che hanno creduto di salvare capra e cavoli, col sostenere nella storia il metodo speculativo ed insieme il metodo filologico, non hanno salvato nè l'uno nè l'altro. È puerile affermare che una medesima funzione si compia con due metodi diversi; giacchè il metodo è intrinseco alla funzione, e duplicità di metodo vuol dire duplicità di funzione: peggio che puerile, far che i due metodi si alternino e soccorrano a vicenda, come se fossero due individui, due amici e compagni di ufficio. Altra volta, Hegel sembra intendere il suo schema a priori come nient'altro che un'anticipazione all'ingrosso di ciò che dà la storia effettiva: « si può credere, — scrive nella *Storia*

della filosofia, — che la filosofia nei gradi dell'idea debba avere un ordinamento diverso da quel che hanno questi concetti, che si sono prodotti nel tempo; ma *nell'insieme (im Ganzen)* l'ordinamento è il medesimo ». Altra volta ancora tempera la sua affermazione in modo che quasi non ne resta più nulla. Così, affermando l'identità del sistema filosofico e della storia della filosofia, osserva: « La filosofia, che è ultima nel tempo, è insieme il risultato di tutte le precedenti, e deve contenere i principii di tutte: essa è perciò — *beninteso, se è davvero una filosofia*, — la più sviluppata, ricca e concreta. » La riserva della parentesi finisce con l'affermare tautologicamente, che la filosofia più sviluppata, ricca e concreta, è, non già l'ultima nel tempo, ma quella che è davvero una filosofia; potendo apparire ultimo nel tempo un sistema filosofico, che costituisca un regresso. Che cosa concludere da tutto ciò? Che Hegel non abbia mai pensato a una filosofia della storia a priori, la cui idea è pure strettamente connessa con la sua trattazione dialettica dei distinti? No; ma piuttosto che l'errore è contraddizione; e che la tesi erronea di Hegel di una filosofia della storia, — di una *storia ideale*, non già *eterna* ma *nel tempo*, — si mostra tale anche per le involontarie contraddizioni, in cui

Hegel si avvolge. Non si può certamente concluderne, che quelle confessioni bastino a sanare i difetti della tesi erronea, e a mutarla in vera.

Che la filosofia della storia, così ideata, non soffra accanto a sè la storia propriamente detta, e la neghi, è non solo una conseguenza logica, intima quanto ineluttabile; ma traspare anche, con sufficiente chiarezza, da parecchie osservazioni di Hegel. E già il fatto stesso ch'egli definisca la filosofia della storia « la contemplazione *pensante* della storia », — ricordando, subito dopo, che il pensiero è ciò che solo distingue l'uomo dall'animale, — viene a confermare che la storia come tale, o non è un pensiero, o è un pensiero imperfetto. Ed è anche significativo l'atteggiamento di antipatia e di disprezzo, che Hegel prende contro gli storici di professione; press'a poco, come se un filosofo dell'arte se la pigliasse coi poeti e coi pittori di professione! Ma, soprattutto, è da notare quel ch'egli dice del materiale di fatti, che lo storico deve elaborare. Per la storia hanno valore — secondo Hegel — soltanto quei fatti, che rappresentano il movimento dello spirito, la storia dello stato. I restanti fatti particolari « sono una massa superflua, che a raccogliarli fedelmente ne vengono oppressi ed oscurati gli oggetti degni della storia; la caratteristica essenziale dello

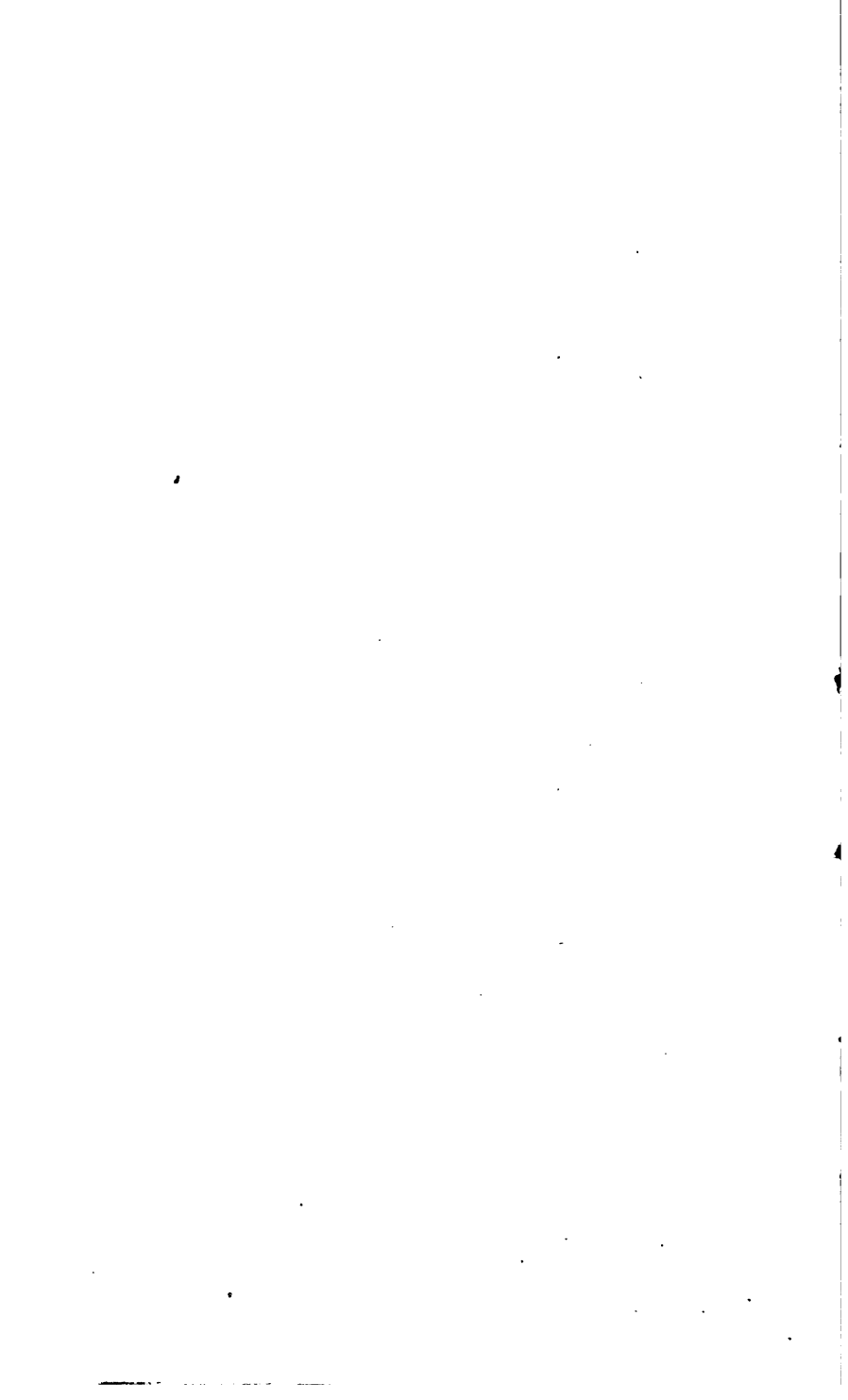
spirito e del suo tempo è contenuta sempre nei grandi avvenimenti. Perciò un giusto sentimento ha condotto a rinviare simiglianti rappresentazioni del particolare ai romanzi (quali sono quelli celebri di Walter Scott, ecc.): è da tener per buon gusto il congiungere i quadri della vita inessenziale e particolare con una materia parimenti inessenziale, quale il romanzo la trae dai fatti privati e dalle passioni soggettive. Nell'interesse della cosiddetta verità, mescolare le picciolezze individuali del tempo e delle persone nella rappresentazione degli interessi generali è non solo contro il giudizio e il gusto, ma contro il concetto della *verità oggettiva*; per la quale è vero per lo spirito solo ciò che è sostanziale, e non già la vacuità di esistenze esterne e di accidentalità; ed è perfettamente indifferente che tali cose insignificanti sieno documentate formalmente, o che, come nel romanzo, sieno inventate in modo caratteristico, e attribuite a questo e quel nome, e a queste e quelle circostanze ». Chi mediti queste parole, vi troverà anzitutto la perniciosa distinzione tra fatti e fatti, fatti storici e fatti non storici, fatti essenziali e fatti inessenziali, che si è vista poi ricomparire molte volte nei libri degli scolari di Hegel: da Eduardo Gans, che, pubblicando per l'appunto le lezioni di filosofia della storia del mae-

stro, ripeteva che codesta disciplina perderebbe di dignità se dovesse occuparsi della micrologia dei fatti, e che per conseguenza ad essa spetti di mostrar la necessità, non di tutti i fatti, ma solo delle grandi epoche della storia e dei grandi gruppi di popoli, abbandonando il resto alla storia meramente narrativa; via via fino a quell'hegeliano italiano, che ebbe a sostenere, alcuni anni fa, in una nota polemica, esser necessari i documenti per stabilire in quali carceri stette Tommaso Campanella, o quanti giorni ed ore soffrì la tortura: ma non già poi per determinare il significato storico del suo pensiero e della sua azione. Questa seconda cosa si dedurrebbe a priori dall'idea del rinascimento, della chiesa cattolica, della riforma luterana e del concilio di Trento! Con siffatte distinzioni, anzichè salvare come necessari per la storia vera una classe di fatti, *si vengono a gettar via come inutili tutti i fatti, la nozione stessa di fatto*. Giacchè, per quale altra ragione i fatti *a, b, c, d, e* sarebbero inessenziali e superflui, se non perchè sono individuali e contingenti? E non sono egualmente contingenti ed individuali i fatti *f, g, h, i, k, l*, che si vuol dichiarare essenziali e indispensabili? Se è un fatto contingente che Napoleone patisse di un cancro allo stomaco, non saranno anche contingenti il 18 bru-

maio e la battaglia di Waterloo? e non sarà contingente tutta l'epoca della Rivoluzione e dell'Impero? E così via via, — giacchè l'individualità e la contingenza si estendono a tutti i fatti, — sarà contingente l'intera storia del mondo. Viceversa, se la rivoluzione francese e il 18 brumaio e Waterloo furono fatti necessarii, non si vede il modo di negar la necessità a Bonaparte, che fu attore del dramma; e a Bonaparte, proprio come era costituito nella realtà effettiva: con le sue forze e con le sue debolezze mentali e fisiche; con la sua resistenza alle fatiche negli anni giovanili, onde poteva restare a cavallo intere giornate e seduto al tavolo di lavoro notti intere; e col suo mal di stomaco degli anni maturi. Come la realtà non ha nè nocciolo nè corteccia ed è di un sol getto, come l'interno e l'esterno sono tutt'uno (ed Hegel ce l'ha insegnato); così la massa dei fatti è una massa compatta, che non si sdoppia in nucleo essenziale e corteccia inessenziale, in fatti intimamente necessarii e in esteriorità superflue. Quando codeste distinzioni si adoprano nel linguaggio ordinario, s'intende sempre riferirsi a determinate rappresentazioni storiche, rispetto al tema delle quali, *e solo rispetto a quel tema determinato*, certe masse di fatti appaiono superflue; e la distinzione è così evidentemente relativa che, can-

giandosi i punti di vista, passandosi da un tema all'altro, ciò che prima era superfluo, diventa necessario, e ciò che prima era necessario, diventa superfluo.

Ma, nel brano citato, è anche da osservare che Hegel rimanda i fatti, che gli sembrano non storici (e noi diciamo tutti i fatti) al romanzo, cioè a una forma d'arte; e, poichè l'arte per lui era un mero fenomeno, che la filosofia dissipa e sostituisce, anche per quest'altra via si mostra la negazione, che la filosofia hegeliana fa della storia. Strano destino! Quella stessa filosofia, che, in forza di una sua dottrina logica, aveva con tanta efficacia rivendicato il valore della storia, delle *res gestæ*, per effetto di un'altra sua dottrina logica era poi messa nell'impossibilità di riconoscere il valore della *historia rerum gestarum*, e quindi delle stesse *res gestæ*. Affamata di storia, nutrita di storia, la filosofia di Hegel faceva poi, senza rendersene ben conto, la propaganda del digiuno. E la contraddizione si manifestò alla luce del sole, agli occhi di tutti; giacchè, come dalla scuola di Hegel uscì una serie di grandi scrittori di storie, dalla stessa scuola vennero fuori i più petulanti e comici dispregiatori della storia e dei fatti, che si sieno mai visti al mondo.



VIII.

LA METAMORFOSI DEI CONCETTI PARTICOLARI IN ERRORI FILOSOFICI.

III. *La natura.*

(*Idea di una filosofia della natura*).

PIÙ difficile compito era certamente l'intendere i veri limiti, e cioè l'indole vera, delle discipline naturali e matematiche. Dal rinascimento in poi si era avuto un continuo ingrandirsi di quella che fu detta la scienza sperimentale e matematica, la *scienza esatta* della natura; la quale sempre più dominava gl'intelletti e la vita. La speculazione filosofica piegava innanzi alla scienza esatta; o ne riceveva in qualche modo l'impronta, come si vede in molte parti dei sistemi di Cartesio, di Spinoza, di Leibniz. Il sensismo e il materialismo filosofici del secolo XVIII erano stati l'ultima conseguenza di quel predominio dell'ideale naturalistico.

È vero che, quando Hegel si andava formando

mentalmente, era già cominciato un movimento di reazione e di dubbio; e (per non parlar di Vico, che di nuovo dovrebbe essere qui ricordato), in Germania da più parti si andava mettendo in chiaro, che la scienza esatta della natura è inadeguata a raggiungere la realtà reale, il fondo delle cose. Filosofi, tutti armati di matematica e di conoscenze empiriche, come Kant, analizzando i metodi delle scienze esatte e tirando le conclusioni, proclamavano i limiti della conoscenza scientifica, e rimandavano i problemi essenziali alla ragion pratica, e all'intuizione estetica e teleologica. Altri filosofi, come Jacobi, studiando il più insigne monumento di scienza esatta applicata ai problemi speculativi, la filosofia di Spinoza, mostravano che, col metodo delle scienze finite, non si esce dal finito; e Dio e l'infinito e i problemi morali dichiaravano di pertinenza del sentimento e del sapere immediato. Poeti, artisti e letterati, del periodo dello *Sturm und Drang*, sentivano il freddo e il vuoto dell'intellettualismo dell'*Aufklärung*; e, come Goethe, aspiravano alla visione di una natura tutta animata, che si sarebbe rivelata solo a chi la contemplasse con animo simpatico.

Ed Hegel accoglieva quest'eredità critica, e la portava alla massima espressione; stabilendo,

come si è già accennato, la diversità del metodo della filosofia, rispetto a quello delle discipline matematiche e naturali.

Pure, in tutto questo movimento, che sembra così avverso all'ideale delle scienze esatte, quell'ideale stesso si fa sentire in ogni parte, e spiega la sua forza, e grava col suo peso. Giacchè, per esempio, se Kant nega alla scienza esatta la possibilità di risolvere i problemi essenziali, è anche certo che, per lui, sola scienza che l'uomo possa raggiungere è, per l'appunto, quella esatta; e le soluzioni, che propone con altro metodo, non hanno per lui valore conoscitivo o di pensiero; e cioè, non hanno vero valore. Se Jacobi critica il metodo delle scienze finite rispetto alla conoscenza di Dio, non resta men saldo che sola forma di conoscenza è per lui quella delle scienze finite; perchè l'altra poi non è conoscenza, non si traduce in forma di pensiero: è sentimento.

In Hegel, e nel suo immediato predecessore Schelling, le cose parrebbero atteggiarsi diversamente; ponendo entrambi come vera conoscenza quella dell'intuizione intellettuale e dell'idea. Ma, indagando più addentro, si scopre in essi lo stesso preconconcetto — che potrebbe dirsi il preconconcetto moderno per eccellenza, — a favore delle scienze esatte. Se non che, quel pregiudizio

si manifesta in Schelling ed in Hegel in una nuova forma. Invece di escludere le scienze esatte dalla filosofia, e considerar la filosofia come non capace di esattezza scientifica, *essi considerano le scienze esatte come non sufficientemente scientifiche e le includono nella filosofia, mediante la quale la scienza esatta della natura dovrebbe diventar veramente tale.* Kant e Jacobi, ciascuno a suo modo, facevano delle scienze esatte una non-filosofia, e della filosofia una non-scienza; Schelling ed Hegel fanno delle scienze esatte una semifilosofia, e della filosofia la vera scienza. Sono due soluzioni diverse di un problema, pel quale si accettano i medesimi dati; e principale tra questi la persuasione, che le scienze esatte abbiano valore teoretico, ossia che i loro concetti sieno formazioni logiche più o meno perfette.

Ora, per comporre definitivamente il dissidio tra scienza esatta e filosofia, per stabilire definitivamente i diritti dell'una e dell'altra, conveniva seguire tutt'altro procedimento. Finchè il metodo naturalistico e il metodo filosofico si consideravano come due metodi della verità scientifica, la lotta era inevitabile: per la ragione già ricordata, che una determinata funzione ha un sol metodo intrinseco, il suo proprio; e uno solo è il metodo della verità scientifica. Onde, am-

messo come scienza il primo metodo, il secondo veniva infirmato e doveva cadere; la filosofia doveva essere eliminata. Viceversa, ammesso come solo metodo di verità quello speculativo, l'altro restava un mero tentativo, grossolano e contraddittorio, del primo metodo, e doveva cedere di fronte al metodo speculativo, completamente sviluppato: le discipline naturalistiche e matematiche dovevano essere sostituite dalla filosofia, poichè erano una mediocre filosofia che non poteva reggere accanto alla buona. D'altra parte, la via di uscita di Kant o di Jacobi, il rinvio della filosofia alla ragion pratica o al sentimento, al non-teoretico, era ormai chiusa; dopo che s'era dimostrata la capacità del pensiero a risolvere i problemi della realtà, e s'era scoperta la logica filosofica. Non restava, dunque, altra via aperta che quella di rinviare al non-teoretico, e cioè al pratico, le discipline naturalistiche e matematiche, la scienza esatta. Questa via è stata tentata ai giorni nostri; e a me sembra che dovrà apparire sempre più, non solo feconda, ma necessaria ⁽¹⁾.

(1) Il rapporto del concetto puro della filosofia col concetto pratico, o pseudoconcetto, delle scienze naturali e matematiche, è da me chiarito nei citati *Lineamenti di logica*, cap. V.: *Il concetto e le discipline naturali e matematiche*. — Mi si condonino queste autocitazioni, che sono indispensabili a spiegare la brevità di certi svolgimenti e il significato di alcuni accenni.

Non si può dir che Hegel non avesse nessun sentore dell'indole pratica delle discipline naturalistiche e matematiche. I suoi libri sono pieni di analisi e di osservazioni, che si potrebbero trapiantare senz'altro nei libri dei modernissimi gnoseologi di quelle discipline. Si leggano le sue pagine sul concetto di *legge* nelle scienze empiriche: tale legge — egli dice — non è altro che l'immagine costante dell'apparizione incostante; e, nel passare dalle leggi più particolari alle più generali, nel ridurle ad unità, si urta in tautologie, con le quali l'intelletto non esprime la realtà delle cose, ma soltanto la sua propria necessità. Che cosa è il postulato, che nel movimento uniformemente accelerato le velocità sono proporzionali ai tempi, se non la semplice definizione dello stesso movimento uniformemente accelerato? E che cosa sono le tante escogitazioni dei fisici se non asserzioni, che non rispondono, nè alla realtà empirica nè al concetto filosofico, come ad esempio i pori, dei quali si parla senza che l'esperienza li mostri? Delle forze centrifughe e centripete Hegel osserva che sono un mostro metafisico, che vien semplicemente presupposto, e al quale si vieta poi di applicare alcun esame intellettuale, onde si fa che in modo misterioso quelle forze crescano e diminuiscano, e cia-

scuna acquisti o perda la sua preponderanza. Nelle scienze esatte, si chiama pensabile ciò che è impensabile, perchè è falso. « È ben *pensabile*, come dicono, che un movimento uniformemente crescente e decrescente avvenga in circoli; ma questa *pensabilità* è nient'altro che una rappresentabilità astratta, che tralascia il carattere determinato di ciò di cui si tratta, e perciò è non soltanto superficiale, ma falsa. » Allo stesso modo, nelle matematiche si chiama *irrazionale* soltanto quel ch'entra in esse di reale e di *razionale*.

Oltre queste, e moltissime altre osservazioni simili, che sono sparse a profusione così nella *Fenomenologia*, come nella *Logica* e nella *Filosofia della natura*, nelle pagine di Hegel ricorrono di frequente le parole *finzioni intellettive* (*Verstandesfktionen*), *concezioni arbitrarie* (*willkürlich*), per designare le costruzioni dell'intelletto astratto e delle discipline naturali e matematiche. E la finzione e l'arbitrio rimandano per l'appunto all'attività volontaria e pratica; e, giacchè quegli arbitrii hanno una storia secolare e sono prodotti di nobilissime fatiche, e sono circondati dalla stima e anzi dall'entusiasmo per l'utilità dei risultati raggiunti, doveva essere evidente che non si poteva parlar di arbitrii in senso dispregiativo, ossia di atti pratici compiuti in servizio

di capricci e di male passioni; ma di arbitrii razionalmente giustificabili, ossia di atti pratici legittimi.

Ma c'è un caso nel quale Hegel esplicitamente mostra di riconoscere il carattere non scientifico, e tuttavia legittimo, di quelle costruzioni, così come sono e debbono restare; ed è là dove, proponendosi il quesito se sia possibile una *matematica filosofica*, — cioè « una scienza, la quale conosca per concetti ciò che l'ordinaria scienza matematica deduce da determinazioni presupposte secondo il metodo dell'intelletto », — risponde, a siffatto quesito, negativamente. « La matematica — egli dice — è la scienza delle determinazioni finite di grandezza, le quali debbono restare e valere nella loro finità e non trapassare; e perciò è essenzialmente una scienza dell'intelletto. Possedendo essa la capacità di esser ciò in un modo perfetto, occorre piuttosto che le si conservi il vantaggio che ha di fronte alle altre scienze della medesima sorta; e non lo si turbi col mescolarvi il concetto, ad essa eterogeneo, o gli scopi empirici. » (*Enc.*, § 259). « Se si volessero trattare filosoficamente le figurazioni dello spazio o dell'uno, — aveva detto nell'edizione precedente, — quelle perderebbero il loro significato e la loro forma particolare: una filosofia di esse di-

venterebbe alcunchè di logico, o alcunchè di pertinente a qualche altra scienza filosofica concreta, secondo che ai concetti venisse attribuito un significato più concreto. » Egli sapeva, d'altra parte, che « l'aritmetica non contempla i numeri e le loro figure, ma *opera* (*operirt*) con essi; giacchè il numero è la determinatezza indifferente, inerte, e deve esser mosso, e messo in relazione, dall'esterno ». Una volta che si era ammessa una forma di attività, che opera con dati di pensiero ma non li pensa, non ci sarebbe dovuta esser difficoltà ad estendere l'osservazione, e, riattaccandovi tutte le altre sparsamente fatte sul procedere non teoretico delle discipline naturali e delle matematiche, giungere ad una teoria esatta circa l'indole genuina di queste

Hegel aveva anche ben chiaro in mente un concetto non metafisico, ma meramente gnoseologico della *natura*, ossia del *metodo naturalistico*: metodo, che non si applica solo alle cosiddette manifestazioni inferiori della realtà (ai tre regni), ma anche a tutte le restanti (al *globus intellectualis*). Così egli considerava la teoria del diritto esterno degli stati di Ugo Grozio come alcunchè di analogo alla filosofia naturale di Newton: la logica aristotelica gli pareva nient'altro che una *scienza naturalistica* del pensiero in cui le for-

me erano descritte e messe l'una accanto all'altra, come nella storia naturale si fa dell'unicorno, del mammoth, degli scarafaggi, dei molluschi; e il medesimo richiamo gli suggeriva, nell'etica, la dottrina delle virtù (*Tugendlehre*). Anche per questa via si sarebbe dovuto giungere a riconoscere, che il contenuto delle cosiddette scienze naturali è non già una parte della realtà, ma un modo di trattazione di tutta la realtà: modo, che sorge e persiste accanto a quello filosofico, appunto perchè, infrenato nei suoi propri limiti, non gli fa concorrenza.

Un'altra osservazione caratteristica di Hegel, che menerebbe al medesimo risultato, è l'affermazione, sulla quale egli molto insiste, che la natura, diversamente dall'umanità, *non ha storia*. Ora, se tutta la realtà è movimento e svolgimento, come mai si può concepire una parte della realtà, che non sia in processo di divenire, insieme con tutto il resto? Ma, in verità, ciò che non ha storia, è *la natura nel senso naturalistico*; vale a dire, la natura rattrappita e mummificata in schemi e concetti astratti: altra ragione, che deve indurre a considerare quegli schemi e concetti come non destinati a cogliere la realtà reale. Un critico inglese ha opportunamente notato che la filosofia della storia, ossia

la trattazione della storia politica universale, corrisponde, nella *Filosofia dello spirito*, alla sezione dello spirito oggettivo; come alla sezione dello spirito assoluto, che comprende le tre sfere dell'arte, della religione e della filosofia, corrispondono rispettivamente le storie dell'arte, della religione e della filosofia, di cui Hegel anche ha dato speciali trattazioni. Cosicchè, in quella filosofia dello spirito, la sola sezione dello spirito soggettivo, ossia la psicologia, non ha poi corrispondenza in una trattazione storica: dell'uomo, considerato psicologicamente, non si dà storia ⁽¹⁾. Ma perchè? Appunto perchè la psicologia è scienza naturalistica; ed è colpita così dalla medesima sterilità storica, riconosciuta alla natura in generale.

Ma, malgrado tutte queste suggestioni, malgrado queste condizioni favorevoli, malgrado queste parziali e più o meno consapevoli confessioni, Hegel non concluse nel senso che a noi sembra giusto; non proclamò l'indifferenza filosofica delle discipline naturali e matematiche e la loro piena autonomia; e si volse invece verso la soluzione, che era stata già adottata da Schelling, ideando una *Filosofia della natura*. La ragione è ben chiara. Egli era spinto a quella

(1) MACKINTOSH, *Hegel and hegelianism*, p. 236 n.

conclusione dal suo presupposto logico. Come l'arte e la storia si erano atteggiare innanzi alla sua mente quali errori filosofici da inverare l'uno nella filosofia pura, l'altra nell'ideata filosofia della storia; così, analogamente, le discipline naturali e matematiche non potevano restare nella loro indipendenza di pratiche schematizzazioni dei dati dell'esperienza, e dovevano essere trattate come conati filosofici ed errori parziali, da inverarsi in una filosofia della natura. « L'antitesi — egli dice — della fisica e della filosofia della natura non è già quella tra un non-pensare e un pensare la natura: filosofia della natura non significa altro che contemplazione pensante della natura; e ciò fa anche la fisica ordinaria, giacchè le sue determinazioni di forze, leggi, ecc. sono pensieri; soltanto, quei pensieri nella fisica sono pensieri formali e intellettuali. » « Nella filosofia della natura non si tratta d'altro che di porre al luogo delle categorie dell'intelletto, i rapporti del concetto speculativo e, secondo questi, comprendere e determinare l'esperienza. » « Non solo la filosofia deve concordare con l'esperienza naturale; ma la nascita e la formazione della scienza filosofica ha per presupposto e condizione la fisica empirica. » Egli ben vede che vi sono nelle scienze naturali classificazioni meramente arti-

ficiali, dirette soltanto a dare note sicure e semplici pel conoscere soggettivo; ma crede che possano sostituirsi con classificazioni « naturali », e gli par di scorgere nelle ricerche dell'anatomia comparata, e nella divisione degli animali in vertebrati ed invertebrati, delle piante in mono- e dicotiledoni, e simili, qualche cominciamento di tali classificazioni. Parla sovente di un « istinto della ragione », che si manifesterebbe nelle teorie dei fisici e naturalisti, e pel quale verrebbe in qualche modo anticipato il concetto speculativo. Perciò anche difende, contro il nominalismo naturalistico e matematico di Locke, l'esistenza reale dei generi naturali e dei concetti matematici: perciò anche serba fede inconcussa alle « leggi eterne della natura ».

Basta un accenno a mostrare l'insostenibilità di questa posizione anfibia. Come colui che ai fatti storici vuole applicar la filosofia, non può far altro che narrar la storia, — la quale per essere storia dev'esser sempre in qualche modo filosoficamente illuminata; — e se poi, innanzi alla storia, è preso dal desiderio di un sistema filosofico, non può se non abbandonar la storia e tornare alla pura filosofia; similmente colui che, innanzi alle scienze naturali, è agitato dal bisogno filosofico, non ha se non due vie per sod-

disfarlo: secondo che il suo bisogno si volga verso una filosofia applicata, o verso una filosofia pura. Nel primo caso, dalle discipline naturali e matematiche, e dai loro concetti astratti ed arbitrarii, deve passare alla visione storica delle cose della natura e dell'uomo; nel secondo, deve tornare, puramente e semplicemente, alla filosofia. Ma una *filosofia della natura*, una filosofia che abbia a base le scienze naturali, è anch'essa, — come, per un altro verso, la *filosofia della storia*, — una contraddizione in termini; perchè importa pensiero filosofico di quei concetti arbitrarii, che la filosofia non conosce, e sui quali per conseguenza non ha presa, nè per affermarli nè per negarli.

Hegel ripetutamente richiamò l'attenzione sulla differenza tra la sua e la filosofia schellinghiana della natura; rimproverando a quest'ultima di essere fondata sull'analogia tra organico ed inorganico, sul paragone di una sfera con l'altra della natura, e svolta con l'applicazione di uno schema prestabilito. Ma anche la filosofia della natura di Hegel non può svolgersi se non mediante l'*analogia*: sol che in essa l'analogia è data dalle forme del concetto, e vi si parla di giudizio, di sillogismo, di opposti dialettici, e simili. Onde il divario tra le due filosofie, tra la madre e la figliuola, ha, a mio parere, scarsa importanza. Nè

mi sembra calzante una lode, ch'è stata data alla filosofia naturale di Hegel, di precorrere, col suo concetto del divenire e dell'evoluzione, le scoperte di Darwin. L'evoluzione e la dialettica dei concetti nella filosofia della natura hegeliana è meramente ideale; e lascia intatte le specie naturali, anzi ne proclama la fissità. « È stata un'impropria rappresentazione dell'antica, ed anche della nuova filosofia della natura, il considerare il progresso e il passaggio di una forma e sfera naturale ad una più alta come una produzione fornita di realtà esteriore; la quale però, per renderla più *luminosa*, è stata poi respinta nell'*oscurità* del passato. Alla natura è propria per l'appunto l'esteriorità, per la quale essa lascia che le differenze si distacchino tra loro e appaiano come esistenze indifferenti: il concetto dialettico, che guida i gradi nel loro progresso, opera all'interno di essi. Rappresentazioni nebulose, e, in fondo, d'origine sensibile, come quelle del nascere delle piante e degli animali dall'acqua, e degli organismi animali più sviluppati dai più bassi, ecc., debbono essere escluse affatto dalla considerazione filosofica » (*Enc.*, § 249). Questo è pretto antidarvinismo; e bisognava aspettarselo da Hegel, che non riconosce nessuna *storicità* alla natura.

Certamente, allorchè si parla della fallace idea di una filosofia della natura e si condanna la trattazione che Hegel si propose di fare, non bisogna involgere nella condanna l'intero libro, che porta quel titolo. Il diavolo non è poi così brutto come si annunzia; e quel libro di Hegel contiene anche (di solito nelle osservazioni ai paragrafi, epperò nella sua massima parte) una folla di critiche giustissime, che a primo sguardo paiono rivolte contro matematici, fisici e naturalisti, e sono invece contro la metafisica, che quelli mescolano alle loro discipline o mal ricavano da esse. Vale a dire, si rivolgono contro l'« ineffabile metafisica », come Hegel la chiama, che muta in realtà le astrazioni matematiche e naturalistiche, le forze, i pori, gli atomi, e via discorrendo. In tutto ciò Hegel ha buon giuoco; e non si può non dargli vivo assenso.

Questa polemica è anche la sola parte giusta delle violente invettive contro Newton, ossia contro la cattiva metafisica, che Newton, — per quanto avesse ammonito: « Fisica, guàrdati dalla Metafisica! », — introduceva o suggeriva. — Nel resto, le invettive di Hegel documentano l'ostilità, che l'idea di una filosofia della natura recava seco contro i naturalisti e matematici; come già l'idea di una filosofia della storia importava

una certa ostilità contro gli storici di mestiere. L'ostilità, come si è detto, non nasceva da disprezzo per quelle discipline; anzi, da troppo amore, dall'idea troppo alta e filosofica, che Hegel se ne faceva ancora, e che lo rendeva severo verso i loro cultori. Epperò la sua *bête noire* doveva diventare colui, che era il massimo rappresentante della moderna scienza esatta. Contro Newton, Hegel appunta critiche e accuse e sarcasmi, dalla dissertazione *De orbitis planetarum* fino all'ultima edizione dell'*Enciclopedia*. Nella dissertazione, deplora « illam, quæ a Newtonne incepta est, mathematices et physices confusionem »; e, a proposito della storiella del pomo, osserva scherzosamente che questo frutto fu tre volte fatale al genere umano, cagionando il fallo di Adamo, la distruzione di Troia e, col cascar sulla testa di Newton, la rovina della filosofia naturale! ⁽¹⁾. Newton, — dice, riassumendo, nella *Storia della filosofia*, — ha contribuito massimamente a introdurre nella scienza le determinazioni riflesive delle forze, mettendo le leggi delle forze al posto delle leggi dei fenomeni. Nella fisica e nell'ottica, fece cattive osservazioni e sillogismi an-

(1) « ... universæ generis humani, deinde Troiæ miseræ principis pomum adfuisse, malum et iam scientiis philosophicis omen » (in *Werke*, XVI, 17).

che peggiori. Dall'esperienza giungeva a punti di vista generali; poi li pigliava a fondamento, e costruiva con essi i fatti singoli; e di tal sorta sono le sue teorie. Era un barbaro nell'uso dei concetti; e non si accorgeva mai di adoperare determinazioni di pensiero. Maneggiava i concetti, come si maneggiano pietre e pezzi di legno. Le esperienze e i sillogismi della sua ottica, — che si adducono come il più sublime esempio di tali operazioni nello studio della natura, — dovrebbero, invece, servir da esempio del come non si debba nè sperimentare nè ragionare. A codeste pretese esperienze contrasta la natura; la quale è ben superiore all'idea meschina, che di lei si farebbe chi desse fede a quelle. — Simili sfoghi, che giungono fino all'accusa di mala fede, lanciata contro Newton, — il quale avrebbe consapevolmente alterato i risultati di alcune esperienze, — hanno sempre levato grande scandalo; e sono stati giudicati con grande severità. Ma, pur facendo una qualche piccola parte all'elemento passionale che può esservi mescolato; e pure rinunciando a scusare Hegel col ricordare com'egli in queste critiche, e anche nella violenza del linguaggio, fosse all'unisono con alcuni insigni suoi contemporanei, e principalmente con Goethe; — è certo che, sostanzialmente considerando, tanto ciò che vi ha di

giusto, quanto ciò che, nella polemica, vi ha di esagerato e d'ingiusto, è semplice conseguenza logica della posizione filosofica di Hegel.

Anche nella filosofia della natura, come nella filosofia della storia, Hegel non osò mai risolversi a dichiarar del tutto errato il metodo empirico e positivo, e pienamente sostituibile con quello speculativo. Per lui, le scienze empiriche, costruendo le loro leggi e i loro concetti, vengono incontro (*entegegenarbeiten*) al lavoro del filosofo, al quale porgono il materiale pronto e mezzo lavorato; ed egli raccomandava, come s'è visto, l'accordo tra fisica e filosofia. Dichiarazioni della stessa sorta sono state ripetute anche dagli scolari di Hegel, quali il Michelet, il Rosenkranz, il Vera: quest'ultimo paragona i fisici ai manovali e il filosofo all'architetto, e dice che « la physique rassemble et prépare les matériaux, que la philosophie vient ensuite marquer de sa forme ». Ma codeste son frasi, animate di molta impertinenza contro i fisici, e tuttavia vuote di ogni contenuto. Giacchè, infatti, o si pensa che il metodo empirico sia in grado di porre alcune leggi, alcuni generi, alcuni concetti, alcune verità insomma; ed allora non si riesce ad intendere perchè mai le altre leggi, generi, verità e concetti, e il sistema totale di essi, non siano

raggiungibili con lo stesso metodo: quell'attività medesima, che pone il primo concetto naturalistico, mostra con ciò la capacità a porre gli altri e il tutto; come l'attività poetica, che forma il primo verso, è quella medesima, che compie l'intero poema. Ovvero si pensa che il metodo empirico non sia capace di nessuna verità, per quanto minima; e, in tal caso, il metodo speculativo non solo non ha necessità dell'altro, ma non può trarne nessun aiuto. Far concessioni di parole alla fisica e al metodo empirico, non è serio; e giustamente non ha soddisfatto nessuno. Hegel, considerando le scienze esatte come una semifilosofia, le negava interamente e le assorbiva nella filosofia; la quale assumeva così tutti i diritti e tutti i doveri di quelle. E, avendo posto un così gran carico sulle spalle della filosofia, non gli era poi lecito di alleggerirlo col tentar di riversarlo di nuovo, in parte, sulle scienze empiriche, ormai per lui annullate e inesistenti. Tutti i diritti e tutti i doveri: alla filosofia, e non all'empiria, toccava ormai di provare e giustificare l'esistenza di questo o quel fatto particolare della natura; alla filosofia scoprir astri, forze fisiche, corpi chimici, elementi fisiologici, specie ignote di animali e vegetali. Quel povero diavolo di Krug era (pare che bisognerebbe ormai convenirne) sem-

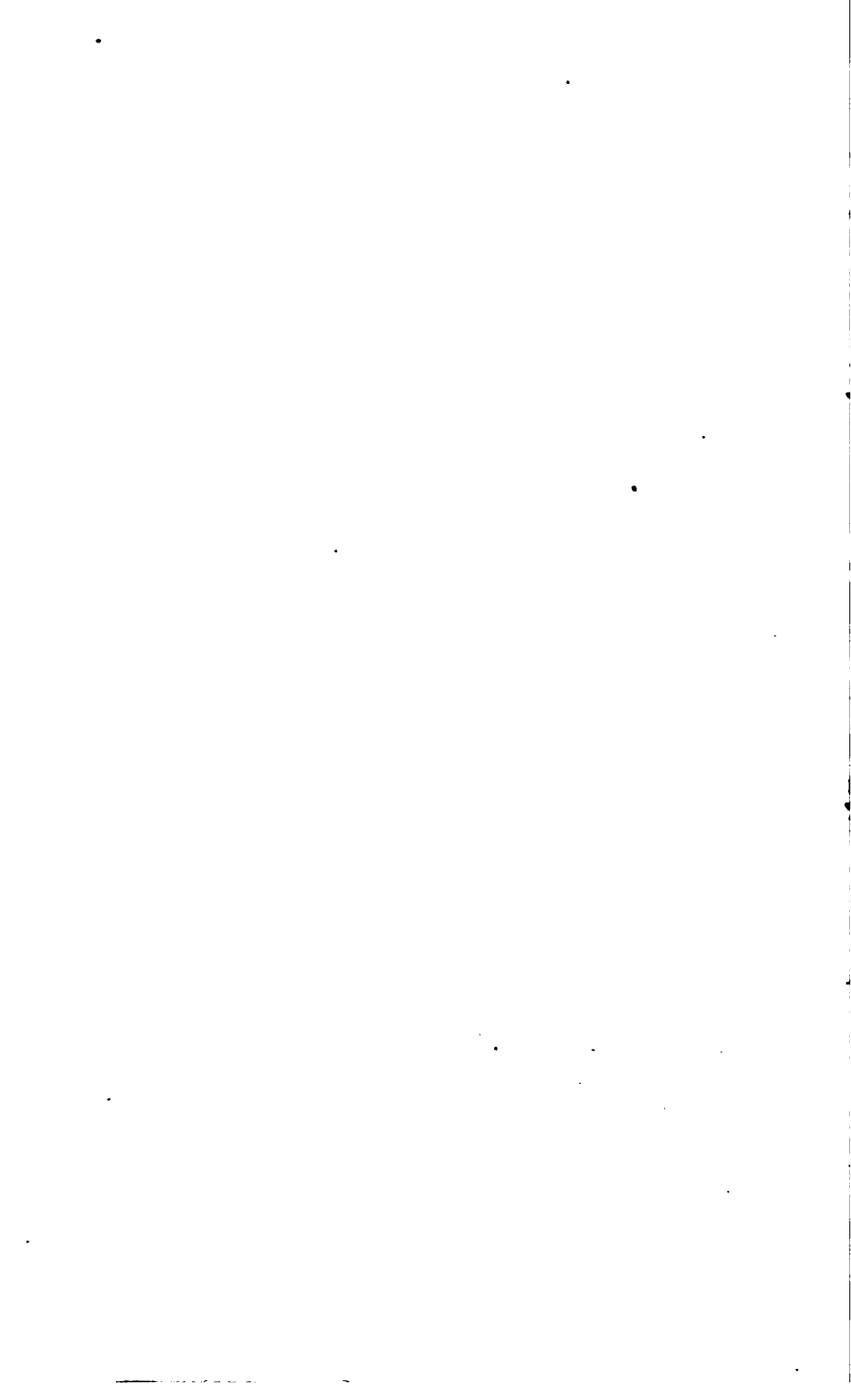
plice portavoce del buon senso, quando richiedeva alla filosofia naturale di Schelling, che deducesse la luna coi suoi caratteri; o una rosa, un cavallo, un cane; o anche soltanto la penna con la quale lui, Krug, scriveva in quel momento. Hegel, dai primi ai suoi ultimi scritti ⁽¹⁾, lo sbeffeggiò e presentò come un personaggio comico, e sarà stato forse tale; ma ciò non toglie che la risposta di Hegel all'obiezione di Krug sia, sotto la apparente disinvoltura, impacciata ed ambigua. Perchè Hegel, da una parte, sembrava dire che le cose di quella sorta, i fatti individuali (e tutti i fatti sono poi individuali), non appartengono alla filosofia; dall'altra, che la deduzione è ben possibile, ma che la scienza ha ora compiti ben più urgenti che non la deduzione della penna da scrivere del signor Krug. E, come Krug, aveva ragione l'illustre fisiologo e medico napoletano, Salvatore Tommasi, il quale all'hegeliano De Meis, — assertore insistente di non so quale fisiologia e patologia speculativa, — rispondeva, non senza fastidio: che egli sarebbe stato disposto a volger l'attenzione al metodo raccomandatogli, quando, per mezzo di esso, si fosse fatta una

(1) Si veda un articolo del 1802, in *Werke*, XVI, 57-9; e cfr. *Encicl.*, § 250 n.

qualsiasi scoperta di medicina: per esempio, la cura diretta della polmonite.

Il tentativo, dunque, di attaccarsi ai panni delle scienze empiriche, dopo averle licenziate, non ha altro significato, come di sopra si è detto pel caso della storia (e storica è la base delle scienze naturali), se non di dar la riprova che la tesi di Hegel è falsa: non già di sanarne il falso e renderla vera. Ma l'analogia non finisce qui. Se Hegel, disperato di poter mai razionalizzare interamente la storia come richiedeva la sua idea di una filosofia della storia, finì col tagliar via arbitrariamente una parte dei fatti storici che gli sembrava più imbarazzante del resto e rinviarla al romanzo; lo stesso egli fece per le scienze naturali, innanzi alle tante classi e specie di fatti naturali, innanzi alle infinite apparizioni della realtà, innanzi a quelli che si chiamano casi rari, eccezioni, esseri straordinarii. La sua trovata è deliziosa: è quella dell'*impotenza della natura* (*die Ohnmacht der Natur*), della debolezza, del deliquio, degli svenimenti di questa, nell'aspro compito di attuare la razionalità del concetto! Ma, come non ci siamo lasciati persuadere, nel campo della storia, a gettar via una parte dei fatti, avendo appreso da Hegel stesso che il fatto è sacro; così ora, dopo aver appreso da lui che la ragione

è nel mondo, non ci acconceremo a credere, che una parte della realtà sia ribelle o inerte innanzi alla ragione. E quella che qui vien chiamata *impotenza della natura*, ci si chiarisce come nient'altro che l'*impotenza della Filosofia della natura*, ideata da Schelling e da Hegel, a tener fede al suo proprio programma.



IX.

LA COSTRUZIONE DELLE FALSE SCIENZE E L'APPLICAZIONE DELLA DIALETTICA ALL'INDIVIDUALE E ALL'EMPIRICO.

HEGEL avrebbe potuto porre l'idea di una filosofia della storia e di una filosofia della natura, vagheggiarle, inculcarle, difenderle; e non farne altro. Si può enunciare un programma, e poi non risolversi ad eseguirlo: cosa che accade spesso, particolarmente quando il programma è periglioso. I sistemi e i libri, che non sono andati oltre le introduzioni e i preliminari, non sono pochi, neppure nella letteratura contemporanea, e tra quelli annunziati con maggior fragore: quasi varrebbe la pena di farne l'istruttivo catalogo. Ma Hegel non lasciò la filosofia della storia e la filosofia della natura come idee in aria; e costruì effettivamente l'una e l'altra. In questo passaggio all'attuazione, egli doveva sforzarsi di trattare i fatti individuali e i concetti empirici come concetti filosofici particolari; e, poichè a questi aveva

già applicato la dialettica, doveva procedere a *trattare dialetticamente i fatti individuali e i concetti empirici*.

È questo il *secondo grande abuso*, che Hegel fece della sua scoperta dialettica. Per giungere ad esso, ed essere in grado di darne l'enunciazione esatta e la genesi, era a noi indispensabile passare attraverso il primo abuso, e percorrerne le molteplici conseguenze: di alcune delle quali, cioè dell'aver disconosciuto l'autonomia della storia e delle scienze positive, il secondo abuso è, a sua volta, conseguenza. Senza seguire quella via in tutte le sue svolte ed intrighi, non si comprenderebbe come Hegel potè mai venire in così strano pensiero: seguendola, sorge, insieme con l'intelligenza piena del fatto, quasi un sentimento d'ammirazione per l'ingegnosità, che è in quell'intimo nesso di errori, pel *method of that madness*, come avrebbe detto Polonio.

Il secondo abuso è il più comunemente noto; ed ha, più di ogni altra cosa, contribuito a dar mala fama alla filosofia hegeliana. Se col primo si danneggiavano alcune parti della filosofia, col secondo il danno colpiva o minacciava gli studii storici e le scienze positive; e quelli e queste energicamente reagirono in propria difesa.

Ma non bisogna, a questo proposito, trascurare

alcune osservazioni. L'acquistata coscienza dell'erroneità del metodo, che Hegel propugnava e tentava di applicare, ha fatto involgere in una condanna totale tutti i libri di Hegel sulla storia della civiltà e dell'arte, della filosofia e della religione, e sulle varie discipline naturalistiche. Se il metodo è sbagliato, — si è detto, con semplicistico ragionamento, — quale valore, quale garanzia possono avere i risultati? Quei libri saranno, da capo a fondo, scienza e storia sofisticata. — E perciò, non solo la filosofia della natura non viene mai ricercata e consultata dagli studiosi delle cose naturali, e si è visto perfino qualche traduttore ometterla nella sua versione dell'*Enciclopedia*; ma le stesse trattazioni d'indole storica sono guardate con diffidenza, e quasi con la paura di macchiarsi al contatto. Ora, quei libri son da esaminare, come tutti i libri, anche nell'esecuzione e nei particolari; giacchè Hegel potè operare, e operò infatti molte volte in essi, contro, o indipendentemente dal suo programma. Allo stesso modo Goethe, il quale nell'ottica, al dir dei competenti, volle adoprare metodi affatto estranei alla fisica, che hanno provocato l'unanime condanna degli scienziati della materia, in altre parti delle scienze naturali, come nell'anatomia e nella botanica, fece vere e proprie

scoperte ⁽¹⁾. In genere poi, il valore dei libri sulla filosofia della natura di Schelling, di Hegel e dei loro scolari, cresce man mano che dalle parti più astratte si passa alle più concrete, dalla fisica alla fisiologia, dal mondo cosiddetto inorganico all'organico; e la ragione ne è chiara, perchè, nelle parti più concrete, decresce l'utilità del metodo matematico. Ad ogni modo, se Hegel, a quel che sembra, nella parte positiva delle sue trattazioni naturalistiche, non raggiunse risultati importanti, nè fece osservazioni originali (come pur se ne trovano nelle opere di Treviranus, Oken, ecc.) ⁽²⁾; se il meglio che egli offre è forse sempre nella psicologia ed antropologia, materie nelle quali era più propriamente versato; nelle trattazioni storiche, invece, è alla pari dei maggiori storici nel secolo XIX, che fu tuttavia (e in parte mercè sua) il secolo della storicità. Nella storia della filosofia, — che, come già si è notato, può considerarsi quasi come una sua creazione, — le caratteristiche ch'egli dette dei presocratici (e specie di Parmenide, di Eraclito e

(1) Si vedano i due discorsi dell'HELMHOLTZ, *Ueber Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten*, e *Goethes Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen* (in *Vorträge und Reden*⁴, Braunschweig, 1896, I, 23-47, II, 335-361).

(2) Si cfr., per altro, una nota dell'ENGELS, *Antidühring*³, pp. XV-XVI, che mette in rilievo alcuni meriti di Hegel come fisico e naturalista.

dei sofisti), di Socrate stesso, di Platone, di Aristotile, degli stoici e degli scettici, dei neoplatonici e del cristianesimo; e, pei tempi moderni, della filosofia empirica inglese, del periodo critico-speculativo da Kant a Schelling, di Jacobi e dei sentimentali e mistici, quanto sono originali, altrettanto sono piene di verità. Nello studio della filosofia antica, egli si rese esatto conto della profonda differenza che questa presenta, rispetto alla moderna, nel modo di porre e intendere i problemi; e della erroneità di tradurne le proposizioni in termini di filosofia corrente, come sollevano il Brucker o il Tiedemann. La storia politica offre vedute ampie e luminose sul carattere e le connessioni delle grandi epoche storiche, sulla Grecia, su Roma, sul medioevo, e sulla riforma e la rivoluzione francese. La storia della letteratura e delle arti, frammista alle sue lezioni sull'estetica, contiene vedute e giudizi, — per esempio, sull'epos omerico, sulla tragedia antica, sul dramma shakespeariano, sulla pittura italiana della rinascenza, sulla pittura olandese, — che son divenuti tutti popolari. E, in verità, chi facesse uno studio speciale intorno alle idee storiche, che hanno avuto corso nel secolo XIX, e sono entrate nel patrimonio della nostra coltura, resterebbe meravigliato del gran numero di esse che risalgono ad Hegel come

a fonte prima, o che da Hegel ricevettero forma definitiva; per quanto vengano poi ripetute senza conoscenza, o con falsa conoscenza, della loro origine, attraverso scrittori che le hanno divulgate (per es., attraverso Taine). — Sarebbe, d'altro canto, critica meschina accusare Hegel di errori storici, come spesso è stato fatto, prendendo a base ricerche e scoperte posteriori (e richiemandosi perfino talora a dubbie scoperte, come quando gli si è mosso rimprovero per non aver tenuto conto del matriarcato, o per non aver sospettato le teorie sociologiche sull'origine dell'arte dal lavoro economico e dalla decorazione industriale!). Ad esami di questa fatta, nessuno storico, per quanto grande, reggerebbe: nè Tucidide, nè Tacito, nè Machiavelli, e neppure Niebuhr o Mommsen. Ovvero fargli carico troppo grave e personale di certi pregiudizii politici e nazionali, che nelle sue costruzioni storiche appaiono nè più nè meno che in quelle di tanti altri storici, filosofi e pubblicisti; dal *primato* italiano di Gioberti alle odierne manie germanistiche del signor Chamberlain o del signor Woltmann.

Ed anche nell'ambito di quegli errori storici, che furono conseguenze di errori filosofici, bisogna poi distinguere tra quelli nascenti da concetti filosofici sbagliati, che Hegel ha spesso in

comune con altri filosofi, o con la filosofia del suo tempo, — per esempio, la trattazione della storia della poesia e dell'arte, fondata sul concetto di un'arte che sia sostanzialmente religione e filosofia; e, anche, la generica pretesa di costruire o ricostruire speculativamente il corso storico, — dagli errori, che hanno relazione con la sua dialettica, e che soli qui c'interessa ricercare.

Ma, fatte tutte queste riserve, è certo che nei libri di Hegel s'incontrano esempi di trattazione dialettica dell'individuale e dell'empirico; e ciò basta a spiegare, e parzialmente a giustificare, la violenta reazione degli storici e dei naturalisti contro la dialettica stessa.

In minor numero se ne incontrano, per le ragioni già dette, nelle sue esposizioni storiche; anzi quasi del tutto esente può considerarsene la storia della filosofia. Ma la storia universale, svolta da Hegel, è concepita triadicamente, come mondo orientale, mondo classico e mondo germanico. Tesi, antitesi e sintesi, che, bene o male, si concretano nella formula, che l'Oriente seppe, e sa, soltanto che *un solo è libero*; il mondo greco-romano, che *alcuni sono liberi*; il mondo germanico, che *tutti sono liberi*: onde carattere del primo è il despotismo, del secondo la democrazia e aristocrazia, del terzo la monarchia. Per istabilire questa

triade, Hegel è costretto sopprimer molta parte della storia nello spazio e nel tempo. Nello spazio, perchè egli elimina addirittura la quinta parte del mondo; e l'Australia e le altre isole tra Asia ed America gli paiono perfino affette di una « immaturità fisica »: l'America stessa non è per lui se non come un'appendice della civiltà europea; rifiutandosi a prendere in considerazione le antichissime civiltà del Messico e del Perù, giacchè, dalle notizie che se ne hanno, appare che « quelle erano affatto naturali e dovevano perire all'appressarsi dello Spirito ». Nel tempo, giacchè egli sostiene che la storia comincia solo quando vi sono storici, onde a ragione la parola tedesca *Geschichte* (o quella italiana *storia*) significano così la storia *a parte subiecti*, come la storia *a parte obiecti*: i popoli possono aver percorso una lunga vita senza stato; ma questa, che è la loro preistoria, non ha niente che fare con la storia. Riferendosi a siffatte limitazioni nello spazio e nel tempo, Hegel segnava negli ultimi anni della sua vita in un suo taccuino: « Nella storia universale vale la partizione stessa, che era in uso presso i Greci: — Greci e barbari ⁽¹⁾ ». In tal modo Hegel cercava di render disposta alla sua dialettica la storia

(1) *Aphorism. a. d. Berliner Periode*, in ROSENKRANZ, p. 559.

universale, quale si configura nei libri degli storici; e s'illudevà di aver trovato nell'individuale un punto di partenza, che avesse la precisione del primo termine della triade dialettica: tale sarebbe l'Oriente spirituale, dove sorge il sole della storia. Ma la triade, così faticosamente conquistata, traballa ad ogni particolare svolgimento, che Hegel viene tentando; e già, per arrestarci ai primi che s'incontrano, la stessa triade fondamentale si allarga a una quatriade di mondo orientale, mondo greco, mondo romano, mondo germanico; e, nell'Oriente, la Cina e l'India sono subito sacrificate alla Persia, che è per Hegel la prima nazione veramente storica. — Similmente, la storia dell'arte dà luogo a una triade di arte orientale o simbolica, greca o classica, cristiana o romantica: triade poco solida nella sua stessa formulazione, dedotta dallo squilibrio tra contenuto e forma, la cui sintesi sarebbe poi non già nel terzo termine, ma nel secondo. Hegel sembra anche accennare a un quarto periodo artistico, dopo il romantico: il che muterebbe anche qui la triade in una quatriade, se pur non voglia dirsi che l'ultima fase è quella del cessar dell'arte nella filosofia. La storia delle religioni si organizza in tre fasi: religione naturale, religione dello sdoppiamento della coscienza in sè, e religione del tra-

passo alla religione della libertà. Le due ultime si determinano anche triadicamente: la religione dello sdoppiamento, in quelle della misura (la cinese), della fantasia (l'indiana), dell'interiorità (la buddistica); la religione del trapasso, in quelle della natura, della libertà spirituale, e della religione assoluta. Le quali si suddividono in nuove triadi, e cioè la religione della natura, in quelle della luce (la persiana), del dolore (la sirica), dell'anima (l'egizia); la religione della libertà spirituale, in quelle della sublimità (la giudaica), della bellezza (la greca), dell'intelletto o della finalità (la romana). La religione assoluta sarebbe poi il cristianesimo. — Se non che, uno degli esempi più curiosi di costruzione dialettica dell'individuale ci è fornito dalle tre parti del mondo. Hegel, come si è detto, si era spacciato delle altre due, che non gli sembravano mature, nè fisicamente nè spiritualmente. Il mondo nuovo presenta la spartizione non giunta a completo sviluppo in una parte settentrionale e in una meridionale, a guisa di magneti. Ma l'antico è la divisione completa in tre parti; delle quali la prima, l'Africa, — la religione del metallo, dell'elemento lunare, indurita dal calore, in cui l'uomo è compresso in sé ed ottuso, — è lo spirito muto, che non perviene sino alla conoscenza; la seconda, l'Asia, è la dissipa-

zione baccantica e cometaria, il paese dalla generazione informe e indeterminata, che non può dominar sè stessa; la terza, l'Europa, rappresenta invece la coscienza, e costituisce la parte razionale della terra, col suo equilibrio di fiumi, valli e montagne; e il centro dell'Europa è la Germania! (4).

La costruzione dialettica inferisce nella filosofia della natura, ossia nel campo dei concetti empirici. Nella sua parte positiva, quel libro non è, in fondo, altro che un compendio di discipline matematiche e naturalistiche, diviso in tre sezioni: 1ª, geometria e meccanica; 2ª, astronomia, fisica e chimica; 3ª, mineralogia, botanica, zoologia, geologia e fisiologia. Questo compendio di cognizioni disparate è ordinato nella triade fondamentale di meccanica, fisica e fisica organica; e tutto suddiviso in triadi minori. Lasciamo andare che, come nella storia universale il punto di convergenza e il risultato finale è lo spirito germanico, così nella concezione cosmologica di Hegel il centro dell'universo è la Terra (e per essa dovrebbe essere la Germania, almeno secondo le parole citate di sopra). Ciò mostra ancora una volta come un'alta mente filosofica possa farsi

(1) *Naturphilosophie*, § 340 *Zus.*

qua e là soggiogare dal sentimento e dal pregiudizio. Ecco invece qualche esempio di dialettica del geometrico e del fisico. Hegel, oltre le tre dimensioni dello spazio, pone tre dimensioni del tempo, passato, presente e futuro; ma, mentre osserva che nella natura le tre dimensioni del tempo non si differenziano in modo esistenziale, sembra ammettere che in modo esistenziale si differenzino le tre dello spazio. Queste tre, ad ogni modo, si fonderebbero sulla natura del concetto, per quanto — egli dice — le determinazioni del concetto, in tale prima forma dell'esteriorità, nella quantità astratta, sieno soltanto superficiali e costituiscano differenze del tutto vuote. Sono superficiali, sono vuote, sono arbitrarie; eppure, Hegel le deduce dialetticamente. Il punto è la negazione dello spazio; ma è una negazione essenzialmente spaziale, e però è linea; e la negazione della negazione è la superficie! Si fa la deduzione dei corpi celesti; il corpo centrale è la tesi, la luna e le comete sono i corpi dell'antitesi; la sintesi, il corpo della totalità concreta, è il pianeta. Il magnetismo è la dimostrazione *ad oculos* del concetto dialettico nella natura, del sillogismo completo. I poli sono le estremità sensibilmente esistenti di una linea reale; come poli, però, hanno, non la

realità sensibile meccanica, ma una realtà ideale; e sono del tutto inseparabili. Il punto d'indifferenza, nel quale essi hanno la loro sostanza, è l'unità in cui sono come determinazioni del concetto, in modo che essi ricevono senso ed esistenza solamente in tale unità; e la polarità è soltanto la relazione di siffatti momenti. Per la necessità della forma dialettica, Hegel combatte l'identificazione, che la scienza fisica cerca di fare, di magnetismo, elettricità e chemismo; e vuole che i tre fatti sieno uniti insieme e distinti. Egualmente, si sarebbe opposto ai fisiologi, che aboliscono la netta distinzione tra cellula animale e cellula vegetale; o che considerano la vita come sparsa ovunque: i tre « regni della natura » rispondevano troppo bene al suo triadismo, perchè egli non dovesse conservarli, dialettizzandoli come natura geologica, vegetale ed animale. Nella prima, la vita pone a sè stessa la sua propria condizione; nella seconda, l'individuo è ancora esterno alle sue membra, che sono esse stesse individui; nella terza, le membra esistono essenzialmente come membra dell'individuo, e perciò questi è soggetto. La dialettica continua per ciascuna di queste forme della natura: il processo della pianta si divide in tre sillogismi, cioè nel processo di formazione, nel processo di opposi-

zione verso la natura inorganica, e nel processo di riproduzione, unità dei due precedenti. Più faticosa è la costruzione dialettica dei cinque sensi, che son cinque e non tre. Ma Hegel non si confonde. I sensi per lui sono cinque, eppure sono tre. Il primo è quello della sfera meccanica, del peso e della coesione e del loro cangiamento, cioè il senso del *tatto*. Il secondo è — i due sensi dell'antitesi, cioè quello dell'aereità particolarizzata, e quello che comprende la neutralità dell'acqua concreta, e le antitesi della soluzione della neutralità concreta: l'*odorato* e il *gusto*. Il terzo è il senso dell'idealità, ed è anche duplice: cioè senso dell'idealità come manifestazione dell'esterno per l'esterno, della luce in genere; e, più precisamente, della luce che diviene determinata nell'esteriorità concreta, del colore; e senso della manifestazione dell'interiorità, che si fa conoscere come tale nella sua estrinsecazione, del tono: vale a dire, la *vista* e l'*udito*!

Altri esempi di codesta dialettica dell'empirico si trovano in copia in quella, che per noi è anche filosofia della natura (in senso gnoseologico), cioè filosofia dell'empirico; ed è sparsa nell'estetica, nella logica, e nella filosofia dello spirito. Nell'estetica, si svolge triadicamente il sistema delle arti: la prima delle quali, l'archi-

tettura, pone il tempio del Dio; la seconda, la scultura, il Dio stesso; la terza esprime i sentimenti dei fedeli con colori, toni, parole, e si suddivide in pittura, musica e poesia. La fatica del condensare in tre ciò che, empiricamente, è determinato con altro numero, — le cinque in tre arti, i cinque in tre sensi, — gli è risparmiata nel campo della poesia dalla retorica; dalla quale Hegel è lieto di accettare la tripartizione di poesia lirica, epica e drammatica, come aveva accettato della scienza empirica i tre regni della natura. Nella logica, la classificazione dei giudizi è, con nuova terminologia, su per giù quella medesima di Kant, che ha per base una quatriade: il giudizio della qualità diventa quello dell'esistenza, il giudizio della quantità quello della riflessione, il giudizio della relazione quello della necessità, il giudizio della modalità quello del concetto; e se ne conservano le suddivisioni triadiche. Il sillogismo, — che è la sintesi rispetto all'antitesi del giudizio, ossia la restaurazione del concetto nel giudizio, e quindi l'unità e verità di entrambi, — è svolto anche triadicamente: come sillogismo dell'essere determinato, sillogismo della riflessione, sillogismo della necessità. — Nella filosofia dello spirito, Hegel sa bene che la psicologia non può servir di base alla filosofia; eppure la tratta dia-

letticamente. Lo spirito soggettivo si svolge nei tre gradi dell'antropologia, della fenomenologia, dello spirito e della psicologia: la prima comprende l'anima, naturale, senziente e reale; la seconda, la coscienza, l'autocoscienza e la ragione; la terza, lo spirito teoretico, pratico e libero. Lo spirito oggettivo ha i tre momenti del diritto, della moralità e dell'eticità: il diritto, quelli della proprietà, dal contratto e dal diritto contro il torto: l'eticità si suddivide in famiglia, società civile e stato; lo stato, infine, in diritto interno, diritto esterno, e (con curioso salto) storia universale.

È stata fatta tante volte la caricatura della dialettica hegeliana; ma nessuna caricatura può paragonare quella che inconsapevolmente ne fece l'autore stesso, quando tentò di pensare l'Africa, l'Asia e l'Europa, o la mano, il naso e l'orecchio, o il patrimonio familiare, la potestà paterna o il testamento, col ritmo medesimo con cui aveva pensato l'essere, il nulla e il divenire. Sembra, a volte, che Hegel non possedesse ancora tutto il suo pensiero, tanto che dovè aiutarsi con la mitologia: allo stesso modo che, — secondo una geniale interpretazione del medesimo Hegel, — Platone, quando non riusciva a dominare col pensiero certi ardui problemi ancora immaturi al suo tempo, surrogava la soluzione pensata con l'immaginata, il concetto col mito.

X.

IL DUALISMO NON SUPERATO.

IL panlogismo, che è stato notato nel sistema di Hegel, non è altro che l'insieme degli errori nascenti dalla falsa applicazione dialettica, che io ho finora analizzati ed esposti a parte a parte. È la sostituzione del pensiero filosofico a tutti gli altri processi dello spirito; i quali tutti debbono acquistar forma logica (filosofica), e perire. Ma si è avuto torto nel considerare il panlogismo come il carattere fondamentale del sistema quando invece non è se non l'escrescenza morbosa, sorta su di esso. Anche non bisogna recare come prova di panlogismo l'identificazione che Hegel fa della logica con la metafisica, in modo che per lui la logica è insieme metafisica. Poichè per Hegel la cosiddetta *Logica* non aveva nulla di comune con la logica delle scuole, — e, neppure, in genere, con una scienza della logica come particolare scienza filosofica, — ma era la dottrina delle categorie, delle quali la logica in

senso stretto riempiva una sola, o un gruppo solo; e poichè quelle categorie abbracciavano tutto lo spirito e tutta la realtà; è chiaro che la identificazione di logica e di metafisica, di logica e di filosofia si riduceva, in fondo, a identificar la metafisica con la metafisica, la filosofia con la filosofia. Che tale sua metafisica e filosofia sia svolta, in parte, panlogicisticamente, è vero; ma questo è un altro discorso: l'errore appartiene per l'appunto all'applicazione del principio, e non al principio per sè preso.

Parrebbe inconciliabile con l'accusa di panlogismo l'altra, che pure è stata mossa al sistema di Hegel, di dualismo più o meno larvato; e non è. Come l'errore non può mai affermarsi con la coerenza piena della verità, l'errore panlogistico si converte nel suo contrario, e cioè nel dualismo. Il campo di questa conversione è la filosofia della natura, dove, come si è mostrato, appare dappertutto saldo e persistente il vecchio concetto di natura, suggerito dalle scienze fisiche e naturali: concetto al quale Hegel accordava valore filosofico, facendone così il pensiero di una realtà che sta di fronte, o dietro, al concetto della realtà dello spirito. Il punto critico della conversione, ossia la rivelazione del dualismo che ha luogo nel momento stesso in cui si cerca di lar-

varlo, è il celebre passaggio dall'idea alla natura, su cui tanto brevemente e oscuramente Hegel si espresse, e tante parole, ma nessuna luce, sparsero i suoi sostenitori: « L'idea, la quale è per sè, considerata secondo questa sua unità con sè, è intuire. Ma, come intuizione, l'idea è posta nella determinazione unilaterale dell'immediatezza o negazione, per mezzo della riflessione estrinseca. L'assoluta libertà dell'idea è però che essa non trapassa solo nella vita, nè solo come conoscere finito lascia apparire la vita in sè; ma, nell'assoluta verità di sè stessa, si risolve a lasciar uscire liberamente da sè il momento della sua particolarità, o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: l'idea immediata, che è il suo riflesso, — come natura » (*Enc.*, § 244).

Quella conversione e quel passaggio sono così pericolosi, che molte interpretazioni sono state proposte, — ed altre se ne potrebbero proporre, — del pensiero hegeliano; le quali eviterebbero il pericolo, eliminerebbero il dualismo e conserverebbero al sistema il suo motivo iniziale, che è l'idealismo assoluto, la sostanza come soggetto. Ma nessuna di quelle interpretazioni ci sembra conforme al genuino pensiero del filosofo.

Così, può esser comodo il sostenere che il passaggio dall'idea alla natura sia, per Hegel, nien-

t'altro che il passaggio dalla filosofia all'esperienza, dalla filosofia alla scienza naturale, la cui sussistenza e indipendenza accanto alla filosofia Hegel non avrebbe mai pensato a negare. Il sistema di Hegel diventerebbe per tal modo una filosofia della mente o dello spirito in universale, estranea ma non nemica all'esperienza, cioè all'osservazione e indagine del particolare storico e naturale. Ma a siffatta interpretazione si oppone la semplice considerazione, che Hegel non passa già dalla filosofia alla *scienza* (empirica) della natura, ma dalla logica o dalla filosofia in genere alla *filosofia* della natura; e perciò intende la natura non come l'empirico rispetto allo speculativo, ma come un concetto speculativo, che ha diritto eguale all'altro.

Nella medesima difficoltà urta l'interpretazione, la quale dichiara che tra idea e natura non ha luogo passaggio nè logico nè temporale, perchè l'idea non *diventa* già natura, ma *è* natura; l'individuale è l'universale e l'universale è l'individuale. Senza dubbio, a questo modo il dualismo sarebbe evitato; perchè, nella considerazione filosofica, non si coglie se non l'universale: l'individuale (che, filosoficamente, è l'universale stesso) vien colto, in quanto individuale, dall'intuizione, cioè da una sfera dello spirito, che precede quella

filosofica ed è sua condizione. Ma Hegel non ha mai pensato ad abbandonare l'individuale ai poeti e agli storici: egli dell'individuale ha fatto la filosofia, quando ha fatto la filosofia della natura e della storia. Per interpretarlo al modo proposto, bisognerebbe non già tagliar via dal suo sistema alcune pagine incidentali e digressive; ma mutilarlo d'interi libri e d'interi parti, di quelli che, all'autore almeno, parevano organi vitali.

Una terza interpretazione potrebbe essere escogitata, fondandosi sopra un significato, di cui son tracce anche in Hegel, della parola *natura*, intesa come il momento negativo dello spirito, la passività di fronte all'attività, il meccanico di fronte al teleologico, il non-essere che si oppone all'essere. In questo caso, spirito e natura non sarebbero due concetti distinti, concetti di due realtà, o di due forme di realtà; ma un unico concetto, dell'unica realtà, che è sintesi di opposti, dialettica e svolgimento; e l'unità sarebbe salva. L'idea, che si aliena da sè come natura per tornare a sè nello spirito, sarebbe lo spirito stesso, inteso nella sua concretezza, che include il momento negativo. Il nostro Spaventa passò accanto a questa interpretazione, quando scrisse che: « il logo così per sè non è realtà, se non in quanto è Logica, cioè spirito come pensiero del pensiero

(pensiero puro); e la natura, *fissata* come natura, non basta a sè stessa, e perciò non solo presuppone *idealmente* il logo, ma ha come suo principio *reale*, appunto perchè ha come suo fine reale assoluto, l'assoluto spirito ⁽¹⁾ ». — Se non che, accanto a quel significato della parola natura = negazione e non-essere, — come accanto al significato della parola natura = individuale e materia d'intuizione, — c'è in Hegel la natura intesa come realtà, come l'altro dello spirito, τὸ ἕτερον κατ'αὐτό, l'altro in sè. Infatti, se così non fosse, Hegel non avrebbe potuto mai pensare a costruire una filosofia del negativo, del non-essere, di ciò che è una mera astrazione; ed egli, invece, fa proprio una filosofia della natura, il cui oggetto è perciò inteso come un qualcosa di positivo.

Finalmente, si è cercato d'interpretare la tripartizione hegeliana di logo, natura e spirito, come se natura e spirito non fossero se non lo spirito stesso concreto, diviso solo empiricamente in due parti; e il logo starebbe a significare la realtà vera che è in entrambi, la loro identità nell'apparente divisione: che è lo spirito nella sua universalità, e non quale appare nel solo mondo, che si dice sociale o umano quando lo si

(1) *Principii di etica*, pp. 53-54.

stacca empiricamente dal resto. Ma sarebbe impossibile cancellar la distinzione profonda, che Hegel pone tra natura e spirito, e che si afferma con la distinzione tra una logicità inconsapevole e una logicità consapevole. Il panpsichismo era lungi dalle intenzioni di Hegel: il pensiero era per lui proprio dell'uomo ed estraneo all'animale: nella natura non vi ha *pensiero*, ma *determinazioni di pensiero*, il che è diverso: vi ha, sì, un'*intelligenza*, ma, come diceva Schelling (ed Hegel lo seguiva in ciò), *petrificata*. Perciò anche Hegel sosteneva che nella natura le forme dello spirito siano non già, come nello spirito consapevole, risolte l'una nell'altra, ma abbiano la posizione di esistenze separate: la materia e il movimento, per esempio, esistono, come fatti, nel sistema solare; le determinazioni dei sensi esistono come qualità dei corpi, e, anche più separatamente, come elementi; e via dicendo (*Enc.*, § 380): la natura dialettica del concetto sta come fatto naturale nei poli positivo e negativo del magnete. Far della natura e dello spirito una unica serie, che sia distinguibile in due solamente all'ingrosso, così come si distingue l'uomo civile dal selvaggio, potrà essere un pensiero giusto; ma era affatto estraneo all'intento di Hegel. La sua distinzione di natura e spirito è, chec-

chè si sia affermato in contrario, qualitativa; se qualitativa è la differenza tra esseri inconscienti ed esseri coscienti, tra cose e pensanti.

Nel genuino pensiero di Hegel, quale si ricava dalla sua filosofia della natura, spirito e natura sono, dunque, due realtà: l'una di fronte all'altra, o l'una base dell'altra; ma, ad ogni modo, l'una distinta dall'altra. Perciò egli ricorse a un terzo termine, al logo: l'esigenza del dualismo da superare lo spinse a cercar di superarlo con la forma triadica, che gli aveva reso così eccellenti servigi per superare il dualismo degli opposti. Ma, poichè natura e spirito non sono opposti nel suo pensiero, non sono due astrazioni, ma due realtà concrete; la forma triadica era inapplicabile. E non era applicabile neppure la forma di critica, ch'egli, anche con mirabili risultati, aveva usato pei concetti di riflessione nella dottrina dell'essenza; giacchè, per lui, natura e spirito, nel significato in cui li prendeva, non erano concetti di riflessione, malamente distinti: ma due concetti ben distinti, di carattere determinato. Il Logo, terzo termine, è, nella sua triade, il primo, la tesi; ma, laddove del secondo termine, dell'antitesi, si sa quale sia il contenuto, essendo nient'altro che l'insieme delle teorie matematiche, fisiche e naturali; e del terzo, della sintesi,

il contenuto è, da una parte, la psicologia e, dall'altra, la filosofia del diritto, dell'arte, della religione, e dello spirito assoluto; il primo, la tesi, il Logo, non ha un contenuto suo; e lo piglia in prestito dalle altre due parti, e specie dall'ultima, mescolandovi una polemica contro le filosofie inadeguate. Gli è che quel Logo, a chi lo separi davvero dalla natura e dallo spirito e lo guardi bene in faccia, si svela come non altro che il fondo oscuro della vecchia metafisica: Dio, nel quale si congiungevano le due sostanze di Cartesio; la *substantia sive Deus*, che sopportava i due attributi del pensiero e dell'estensione, di Spinoza; ed è poi ancora l'Assoluto di Schelling, indifferenza della natura e dello spirito; o la cieca (ma non troppo cieca) Volontà di Schopenhauer, da cui esce la natura e la coscienza; o l'Incosciente di Eduardo von Hartmann, che, anch'esso con molta logicità, mette capo alla coscienza. Hegel aveva rimproverato a Schelling di concepir l'Assoluto come sostanza e non come soggetto. Ma il suo Logo è poi un soggetto, che non si può pensare come soggetto, o meglio, non si può pensar punto: è, come Hegel stesso dice, « Dio nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e dello spirito finito »; e noi possiamo ben pensare Dio nella natura e nello spirito finito, *Deus in no-*

bis et nos, ma non già un Dio fuori o prima della natura e dell'uomo. L'espedito triadico, e il termine del Logo, cui ricorse Hegel, mostra che egli è sempre preso nel dualismo: che vi si dibatte contro gagliardamente, ma non ne esce.

In questo dualismo non superato, nel quale s'impiglia, pel grave errore logico commesso, l'idealismo assoluto di Hegel, è la ragione della divisione della scuola hegeliana in una destra e in una sinistra, spintasi poi quest'ultima sino ad un'estrema sinistra. L'ala destra interpretava Hegel teisticamente: il soggetto, il Logo di Hegel, era il Dio personale; e la relazione della filosofia hegeliana col cristianesimo non consisteva soltanto nel riconoscimento del grande elemento filosofico incluso nella teologia cristiana, ma in un accordo ben altrimenti sostanziale. L'ala sinistra si opponeva ad ogni trascendenza e ad ogni concetto di un Dio personale; e, dando rilievo al carattere d'immanenza del sistema, giungeva fino a simpatizzare col materialismo filosofico, in quanto anch'esso, a suo modo, ha carattere immanente e non trascendente. Non sarebbe possibile decidere quale delle due interpretazioni fosse più fedele al pensiero di Hegel; giacchè entrambe si fondavano su dottrine hegeliane, ed erano opposte ed avversarie l'una dell'altra, perchè quelle dottrine, per l'appunto, erano contraddittorie.

XI.

LA CRITICA E LA CONTINUAZIONE DEL PENSIERO DI HEGEL.

CONCLUSIONE.

CON l'interpretazione, che ho data in questo scritto, della filosofia di Hegel, ho detto insieme, quale compito, a mio avviso, sarebbe spettato ai critici e ai continuatori di fronte ad essa. Bisognava serbarne la parte vitale, cioè il nuovo concetto del concetto, l'universale concreto, con la dialettica degli opposti e la teorica dei gradi della realtà; rifiutare, appoggiandosi a quel nuovo concetto e svolgendolo, ogni panlogismo, ed ogni costruzione speculativa dell'individuale e dell'empirico, della storia e della natura; riconoscere l'autonomia delle varie forme dello spirito, pur nella loro necessaria connessione ed unità; e, infine, risolvere la filosofia tutta in una pura filosofia dello spirito (o logica-metafisica, che si fosse poi voluto intitolarla). Bisognava trar fuori il pen-

siero hegeliano « dalla vagina delle membra sue », cioè delle membra posticce, che gli erano state malamente appiccate; e lasciar che si formasse membra sue proprie, rispondenti alla natura del germe primitivo.

La scuola di Hegel fallì totalmente a questo compito. Divisa, come si è accennato, in destra e sinistra, e suddivisa in frazioni secondarie, nella questione del rilievo da dare alle intenzioni di trascendenza o d'immanenza del sistema, essa era poi tutta unita nel conservarne ed accrescerne l'intrigo dialettico, la confusione tra dialettica degli opposti e dialettica dei distinti, dialettica dell'assoluto e dialettica del contingente. Il Michelet, per esempio, editore della filosofia della natura, si baloccava a correggerne dialetticamente qualche particolare; come il posto che spetta alla quinta parte del mondo nella già citata dialettica della geografia, stimando egli che le isole dell'Oceania rappresentino l'ultimo avvenire del genere umano, lo svolgimento estremo del *selfgovernment* democratico. E a coloro, che non vedevano chiaro nei modi dialettici di ragionamento, il Michelet rispondeva, che il metodo dialettico, come la creazione artistica, non pretende all'accoglienza universale, ma deve restare « un talento specifico del favorito degli

Dei ». Il che non era veramente far onore al maestro; il quale aveva, con tanta insistenza e profondo senso umano, affermato, che la filosofia dev'essere non esoterica, ma essoterica. Il Rosenkranz, — altro dei maggiori rappresentanti della destra, — dopo aver costruito, in modo che mi contenterò di dire bizzarro, nella sua *Estetica del brutto*, tutte le parole della più grossolana e volgare psicologia, — proponeva anch'egli riordinamenti e correzioni alla filosofia della natura: per esempio, circa la dignità delle stelle fisse, che Hegel aveva menomata a vantaggio dei pianeti e della terra; circa la divisione della fisica dall'astronomia, che Hegel aveva mescolate a torto; circa il trasferimento del processo di cristallizzazione dalla fisica all'organica; e simili. Ma non abbandonava mai, per altro, il presupposto hegeliano della filosofia della natura; anzi, dove Hegel aveva colto un barlume del vero col dichiarare impossibile una costruzione dialettica della matematica, il Rosenkranz era pronto a dargli sulla voce, esclamando: « Ciò non si può ammettere. Perchè, se quello dialettico è il metodo universale, la matematica ne dovrebbe restare esclusa? ». Il Vera, — campione italiano di codesti ortodossi, — continuava le prodezze contro Newton; sosteneva che la scienza della

natura si fa con tre metodi, lo sperimentale, il matematico, e lo speculativo, che ne costituisce il coronamento; e scriveva tra l'altro: « Nous disons qu'il y a un air, une lumière, et même un temps et un espace apparents et qui sont sentis, et un air, une lumière, etc., qui n'apparaissent point et qui sont simplement pensés. »

Passando dall'estrema destra all'estrema sinistra, e fermandoci su uno scrittore che negli ultimi tempi è stato molto divulgato e discusso anche in Italia, a Federico Engels, — l'amico e collaboratore di Carlo Marx, — si può vedere com'egli liquidasse la filosofia, risolvendola nelle scienze positive, e salvandone solo « la dottrina del pensiero e delle sue leggi: la logica formale (!) e la dialettica ». E di codesta dialettica, la quale « non era altro che la scienza delle leggi generali di movimento e di sviluppo delle società umane e del pensiero », l'Engels dava esempi cosiffatti. Un granello di orzo, messo nella terra, germoglia, e, diventando pianta, viene negato; ma dalla pianta vengon fuori altri granelli: negazione della negazione. L'uovo è negato, quando da esso esce la farfalla; ma la farfalla produce daccapo l'uovo: negazione della negazione. Nell'aritmetica, a vien negato nel $-a$; ma, negando la negazione, si ha $-a \times -a = a^2$; cioè

il primo a , elevato a potenza. Nella storia, la civiltà comincia con la proprietà comune della terra; la proprietà privata nega il comunismo primitivo: il socialismo farà la negazione della negazione, riproducendo il comunismo primitivo, ma elevato a più alta potenza. Nella storia della filosofia, il primo momento è il materialismo originario; questo viene negato dall'idealismo: ma l'idealismo ha la sua negazione della negazione nel materialismo dialettico. Nè si obietti, — soggiungeva l'Engels, — che si può negare un granello d'orzo col mangiarlo, un insetto col calpestarlo, la grandezza positiva a col cancellarla; perchè la negazione dev'esser tale da render possibile la negazione della negazione: altrimenti, — dice egli ingenuamente, — non si avrebbe processo dialettico! (1).

Chi narrerà con copia di particolari gustosi le lamentabili fortune del metodo dialettico presso gli scolari di Hegel? Uno dialettizzava lo spirito come il principio maschile; la natura come il principio femminile; la storia come l'unione matrimoniale. Un altro trovava nel mondo orientale

(1) *Antidühring*, introd., pp. 9-11, e sulla negazione della negazione, pp. 137-146. Questo brano si trova anche in italiano in appendice al libro del LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (Roma, 1897), pp. 168-178.

la categoria dell'essere; in quello classico, la categoria dell'essenza; e nel mondo moderno, la categoria del concetto. Per un altro ancora, l'antichità era il regno dell'arte; il mondo moderno, quello della filosofia; l'avvenire sarebbe stato il regno della moralità; e, nell'antichità, Atene si faceva corrispondere all'elettricità dinamica, Sparta all'elettricità statica, la Macedonia all'elettromagnetica, la Persia alla luce, Roma al calore espansivo ed assorbente ⁽¹⁾. Queste stupidità s'incontrano a profusione in libri così *illustrium* come *obscurorum virorum*; nè è a dire che quelle degli uomini oscuri sieno poi le meno significative.

I migliori della scuola furon coloro che, non sentendosi in grado di superare Hegel o non reputando i tempi maturi da ciò, si restrinsero a preservare quasi sacro deposito le dottrine del maestro, mettendone in rilievo, i profondi tratti di verità, e astenendosi, quasi per un istinto del vero, dall'insistere sulle parti scabrose (filosofia della natura, filosofia della storia), pur senza rifiutarle esplicitamente. E costoro mostrarono il loro spirito cauto e critico anche col riportare, in certo

(1) Questi esempi, presi da C. Knapp, da A. v. Ciezowski, ecc., in P. BARTH, *Geschichtsphilosophie Hegels u. d. Hegelianer*, pp. 29, 62. Per altri esempi caratteristici, si veda la parte storica della mia *Estetica*, c. XIII.

modo, Hegel alle sue basi kantiane; facendo continuo oggetto della loro disamina la necessità del passaggio da Kant ad Hegel. Tali furono Kuno Fischer in Germania, al quale si deve una lucida trascrizione della logica hegeliana ⁽¹⁾; Bertrando Spaventa, in Italia; lo Stirling, nella Gran Bretagna ⁽²⁾; e parecchi degli scolari, che essi formarono nei tre paesi. Lo Spaventa non superò o trasformò Hegel; ma aveva chiaro il presentimento, che ciò era necessario e doveva accadere. « Nei filosofi, — egli avvertiva a questo proposito, — nei veri filosofi, ci è sempre qualcosa sotto, che è più di loro medesimi e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi, è soffocare questo germe, impedire che si sviluppi e diventi un nuovo e più perfetto sistema ⁽³⁾. »

Quanto agli avversarii di Hegel, neppur essi fecero il loro dovere; e già, se l'avessero fatto, non sarebbero stati avversarii, ma discepoli e continuatori del suo pensiero. Come i seguaci ad ol-

(1) Si veda la sua *Logik und Metaphysik* (1852), specie nella seconda ediz. del 1865.

(2) J. H. STIRLING, *The secret of Hegel* (Londra, 1865): « That secret may be indicated at shortest thus: as Aristotle — with considerable assistance from Plato — made *explicit* the *abstract* universal, that was *implicit* in Socrates, so Hegel — with least considerable assistance from Fichte and Schelling — made *explicit* the *concrete* universal, that was *implicit* in Kant » (I, p. XI; cfr. p. 317).

(3) *Prolusione e introduzione* cit., pp. 182-183.

tranza conservarono tutta la dialettica, anche nelle sue confusioni e false applicazioni, essi la rifiutarono tutta; e caddero perciò in un errore opposto, ma simile. Mettiamo da parte il bizzarro Schopenhauer, che vomitava improprietà contro Hegel, ma ne discorreva ad orecchio, senza saperne niente di preciso ⁽¹⁾; e, infatti, in quelle sue espectorazioni, non esce mai dal generico o dall'aneddotico. Herbart, almeno, ben più equilibrato, riconosceva in Hegel « uno dei rari uomini nati per la speculazione »; e giudicava che la filosofia hegeliana, pel gran rilievo che dà alle contraddizioni onde la realtà si presenta tutta piena innanzi al pensiero, costituiva la migliore propedeutica alla metafisica! ⁽²⁾. Ma chi legga le confutazioni della dialettica hegeliana del Trendelenburg in Germania, del Rosmini in Italia, dello Janet in Francia (per nominare solo i più importanti), non può non sentirsi preso da un senso di diffidenza; come quando ci si accorge che un critico si rende troppo facile il suo compito, sicchè dalle stesse sue parole di condanna e di disprezzo s'intravede che nella questione è qual-

(1) Tale è anche l'opinione dell' antihegeliano R. HAYM, nel suo saggio su Schopenhauer (ristampato in *Gesammelte Aufsätze*, Berlino, 1903: cfr. pp. 330-1).

(2) Si veda la sua recensione dell'*Enciclopedia*, in *Werke*, ed. Hartenstein, XII, 670, 685.

chè cosa di ben più profondo, che il critico non ha saputo attingere. Senza dubbio, quei confutatori ingegnosi mettevano in luce difficoltà, e anche, talvolta, errori; ma gli errori non mostravano poi nella loro genesi vera, come derivanti dall'esagerazione di una nuova e grande verità.

« Confutare una filosofia, — aveva detto per l'appunto Hegel, — importa nient'altro che superarne i limiti, e abbassare il suo principio determinato sino a farne un momento ideale ⁽¹⁾. »

Se non che, agli avversarii filosofi succedero presto, contro Hegel, avversarii barbarici, nelle nuove generazioni maturatesi dopo il 1848; le quali in Hegel avversavano nient'altro che la Filosofia stessa, che egli rappresentava in tutta la sua grandiosa asperità: la Filosofia, che è senza cuore e senza compassione pei deboli di mente e pei neghittosi; la Filosofia, non placabile dalle offe del sentimento e della fantasia, nè dai cibi leggieri della mezza scienza. Hegel era, per coloro, l'ombra invendicata del bisogno speculativo dallo spirito umano; e un'ombra, che sembrava disposta a far da sè, da un momento all'altro, le proprie vendette. Di qui l'odio feroce contro Hegel: un odio misto di rimorso e di paura, che non è moti-

(1) *Enc.*, § 86 *Zus.*

vato di certo dalla conoscenza degli errori del sistema. Hegel aveva osservato che, dopo Fichte, la filosofia si era di troppo affinata, e non poteva esser più cosa del bel mondo e del pubblico colto, come era stata nel secolo XVIII, prima di Kant (1). Ma il regresso positivistico ridusse a tale stremo le menti, da non distinguere più tra sensazione e concetto, tra empiria e speculazione. Ora come mai, — in questo smarrimento delle distinzioni elementarissime, — sarebbe più stato possibile di discutere Hegel, che presuppone la cognizione e risoluzione dei problemi elementari filosofici, e si aggira col suo pensiero nelle questioni ultime e più squisite, respira e vive sulle cime più alte? Guardare ad Hegel in siffatte condizioni, era lo stesso che svegliare in sé la coscienza dolorosa dell'impotenza, con le sue agitazioni e irritazioni, e con le sue feroci condanne delle gioie che non è dato gustare.

Per fortuna, ai giorni nostri le disposizioni degli animi sono mutate in meglio: più favorevoli alla filosofia in genere, più favorevoli allo stesso Hegel. Noi cominciamo ora ad avere una filosofia dell'arte e del linguaggio, una teoria della storia, una gnoseologia delle discipline matematiche e naturalistiche, che rendono impossibile il

(1) *Gesch. d. Phil.* 2, III, 577-8.

risorgere di quegli errori, nei quali Hegel s'impigliò. In particolare, il vecchio concetto di natura, ereditato dalla scienza e filosofia del secolo XVII, è in dissolvimento: diventa ogni giorno più chiaro come la natura, nel suo concetto, sia un prodotto della praxis dell'uomo, il quale, solo allorchè dimentica per qual modo vi è pervenuto, se la trova di fronte come qualcosa di estraneo, che lo atterrisce con l'aspetto di mistero impenetrabile. D'altra parte, rinasce dappertutto un certo romanticismo filosofico, che è una condizione (benchè nient'altro che una condizione) per bene intendere Hegel e tutti i filosofi del suo periodo; e si sospira daccapo pel misticismo e pel sapere immediato, al modo di Jacobi; e si pone daccapo il vecchio ideale schellinghiano di una contemplazione estetica, che dia allo spirito, assetato di verità e di concretezza, quel che la scienza (naturalistica) non può dare. Così, uno degli scrittori, che si collegano a questo movimento, il Bergson, propugna come metafisica dell'assoluto una conoscenza intuitiva, « qui s'installe dans le mouvement et adopte la vie même des choses » (1). E non era questa per l'appunto l'esigenza di Hegel, il suo punto di partenza: — trovare una forma mentale, che sia mobile come il movimento; che partecipi della vita

(1) *Introduction à la métaphysique*, in *Revue de métaph. et de morale*, XI, p. 29.

delle cose; che tasti « il polso alla realtà », e riproduca mentalmente il ritmo dello svolgimento, senza spezzarlo, irrigidirlo e falsificarlo?

Ma, per Hegel, tale veduta era solo un punto di partenza; e non già una conclusione, come per lo scrittore ora ricordato e per gli altri del suo indirizzo. La rinunzia al pensiero si sarebbe a lui chiesta invano. E aver mostrato che l'esigenza della conoscenza concreta si soddisfa nella forma del pensiero, è il suo alto merito, la sua immortale scoperta. Di qui la necessità di studiare Hegel criticamente, isolandone gli elementi vivi e vitali da quelli morti. La coscienza moderna non può nè accettar tutto Hegel, nè tutto rifiutarlo, come si soleva cinquant'anni fa: essa si trova, verso di lui, nella condizione del poeta romano verso la sua donna: *nec tecum vivere possum, nec sine te*. Questa revisione critica dell'hegelismo non par che si possa ora averla dalla sua patria tedesca: tanto dimentica del suo gran figlio, che non ne ha più nemmeno ristampate le opere; e che pronunzia di frequente intorno a lui giudizi, i quali fanno stupire noi di questo estremo lembo d'Italia, che non siamo riusciti mai a dimenticarlo del tutto, e l'abbiamo, in qualche modo, fatto nostro, ricongiungendolo, come fratello, al nolano Bruno e al partenopeo Vico. Assai più importanti

degli studii tedeschi sono, intorno all'hegelismo, quelli che si vanno compiendo, da oltre un trentennio, in Inghilterra; dove l'opera dello Stirling è stata assai feconda, e dove Hegel è esposto con chiarezza, interpretato con verità, criticato con riverenza e libertà mentale. In ricambio, lo spirito possente di Giorgio Hegel ha svegliato per la prima volta a vita speculativa le menti degli inglesi, che sono stati per secoli i fornitori mondiali della filosofia empirica, e che ancora nel secolo XIX sembravano non poter dare altri maggiori filosofi che gli Stuart Mill e gli Spencer.

Se alcuno ora mi domandasse se bisogna essere o no hegeliano, e se io sono hegeliano, potrei, dopo tutto ciò che ho detto, dispensarmi dalla risposta. Pure, voglio qui, per giunta, dare la desiderata risposta, quasi corollario. Io sono, e credo che bisogna essere, *hegeliano*; ma nello stesso senso in cui chiunque abbia ai tempi nostri mente e coltura filosofica è, e si sente, tutt'insieme, *eleatico, eracliteo, socratico, platonico, aristotelico, stoico, scettico, neoplatonico, cristiano, buddista, cartesiano, spinozista, leibniziano, vichiano, kantiano*; e via dicendo. Nel senso cioè, che ogni pensatore, e ogni movimento storico di pensiero, non può esser passato senza frutto, senza deporre un elemento di verità, che

fa parte, consapevole o no, del pensiero vivo e moderno. Hegeliano, nel significato di seguace servile e pedissequo, che professi di accettare ogni parola del maestro, o di settario religioso che consideri peccato il dissentire, nessuna persona sennata vorrà essere; e neppur io. Hegel, insomma, ha anch'egli scoperto la sua parte di verità; e questa parte bisogna riconoscere e far valere: ecco tutto. Se ciò non accadrà ora, poco male. « *L'Idea non ha fretta* », come Hegel amava ripetere. Alla stessa verità si dovrà giungere, una volta o l'altra, per diversa via; e, senza essersi giovati dell'aiuto diretto di Hegel, si dovrà poi, guardando indietro alla storia del pensiero, proclamarlo, con molti gesti di meraviglia, precursore.

Ma la prima condizione per risolversi ad accogliere o a rifiutare le dottrine, che Hegel propone, è, — pur troppo, son costretto a ricordare cosa, che piacerebbe sottintendere, — *leggere i suoi libri*: cessando dallo spettacolo, tra comico e disgustevole, di accusare e ingiuriare un filosofo, che non si conosce; di battagliare stoltamente contro un fantoccio ridicolo, foggato dalla propria immaginazione sotto l'impulso, tutt'altro che nobile, della pigrizia mentale.

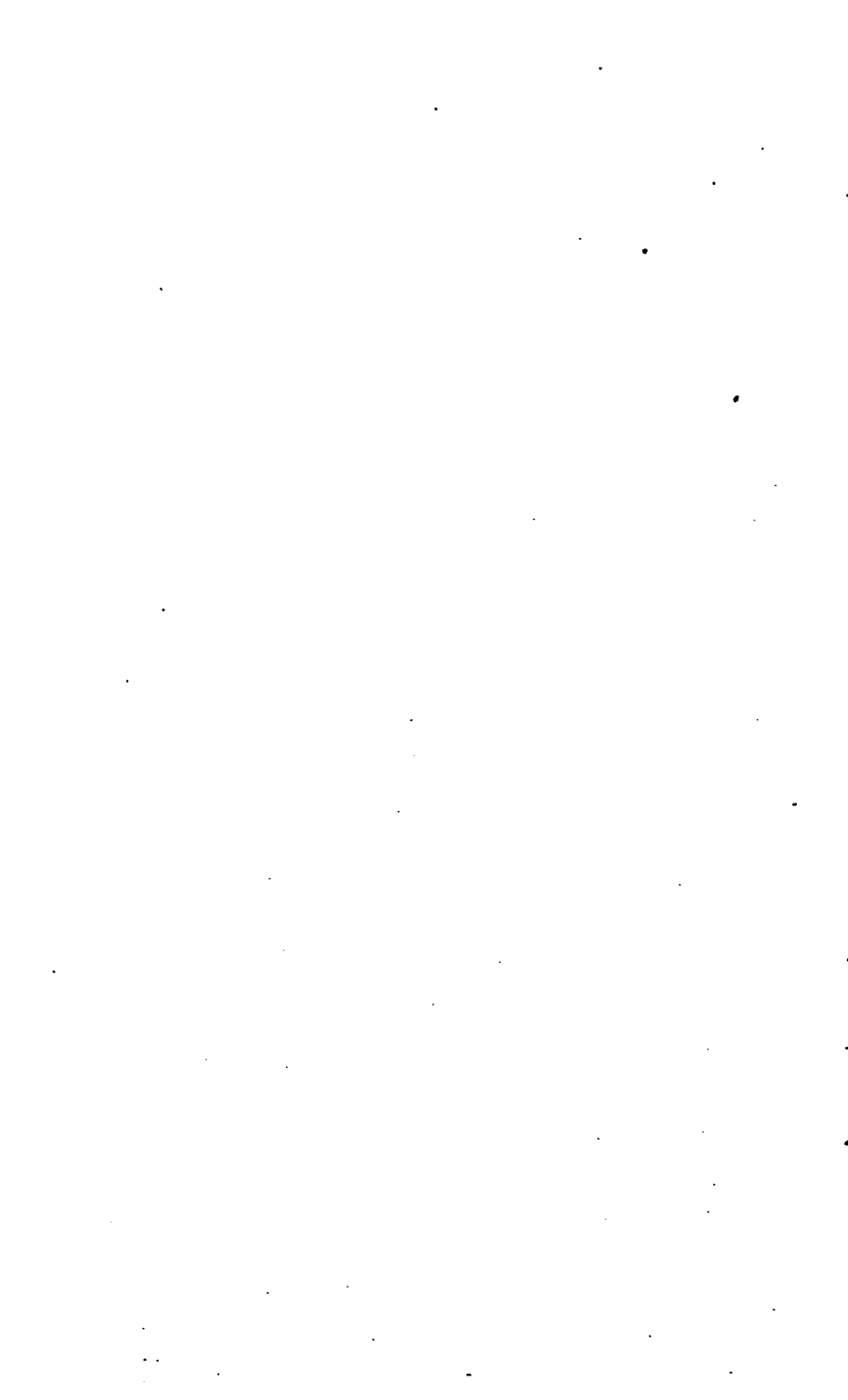
FINE.

SAGGIO

DI UNA

BIBLIOGRAFIA HEGELIANA (*)

(*) Le più ampie bibliografie, che si abbiano finora di Hegel, son quelle contenute nel *Grundriss*³ dell'Ueberweg-Heinze, IV, pp. 49-51; e nel *Dictionary of philosophy and psychology*, edito dal Baldwin, (vol. III, parte I: *Bibliography of philosophy*, ecc., compilata da B. Rand, New-York, 1903), pp. 243-249.



PARTE PRIMA.

OPERE DI HEGEL

I.

PUBBLICATE DALL'A.

A.

Opere capitali.

1. *System der Wissenschaft*. Erster Theil, *die Phänomenologie des Geistes* (Bamberg u. Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807).

2. *Wissenschaft der Logik*. Erster Theil: *die objektive Logik*. Erste Abtheilung: *die Lehre vom Sein*. Zweite Abtheilung: *die Lehre vom Wesen* (Nürnberg, 1812). Zweiter Theil: *die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff* (ivi, 1816).

3. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen (Heidelberg, Osswald, 1817).

La seconda edizione fu pubblicata ivi, 1827, e può dirsi del tutto rifatta e grandemente ampliata: tanto che, laddove la prima contava pp. XVI-228, la seconda ne conta XLII-534. La terza edizione, anche ampliata, fu pubblicata, come le precedenti, ad Heidelberg, Osswald (Winter), 1830 (pp. LVIII-600).

4. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturphilosophie und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Berlin, 1821).

B.

Opuscoli.

5. *Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts* Erstes Heft (Jena, in der akademischen Buchhandlung bei Seidler, 1801).

La pref. ha la data del luglio 1801.

6. *Dissertatio philosophica de Orbitis planetarum*. Pro venia legendi (Jenae, 1801).

L'abilitazione ebbe luogo il 27 agosto 1801.

C.

Articoli e recensioni.

7. *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (inserito nel *Kritisches Journal der Philosophie*, hg. von Fr. Wilh. Jos. Schelling u. G. Wilh. Fr. Hegel, Tübingen, in der J. G. Cottaschen Buchhandlung, 1802-1803; vol. I, f. I).

8. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krugs* (ivi, vol. I, f. I).

9. *Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleich des neuesten mit dem alten* (ivi, vol. I, f. II).

9.* *Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (ivi, vol. I, f. III).

Si è disputato se questo scritto sia di Schelling o di H. Si vedano, tra gli altri, C. L. Michelet, *Schelling und H. oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung*, ecc. (Berlin, 1839); A. Schmid, *Entwicklungsgeschichte d. hegels. Logik*, pp. 29-30; R. Haym, *H.*, p. 395; e, in riassunto, K. Fischer, *H.* Leben u. Werke*, pp. 202-3. Ma pare, in verità, che sia lavoro della penna di Schelling.

10. *Glauben und Wissen: die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (ivi, vol. II, f. I).

11. *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften* (ivi, vol. II, f. II-III).

12. *Ueber Fr. Jacobis Werke, dritter Band, Leipzig, Fleischer, 1816* (recens. negli *Heidelberger Jahrbücher der Litteratur*, 1817).

13. *Beurtheilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg in den Jahren 1815 und 1816. Abtheilung I-XXXIII* (ivi, 1817, n. 66-8, 73-7).

L'H. aveva diretto (1807-8) la *Bamberger Zeitung*; ma in quel giornale non si trova nessuno scritto di lui, che abbia carattere originale o sia in qualche modo notevole: cfr. Haym, o. c., p. 270 sgg., 505; e K. Fischer, o. c., p. 74.

14. Recensione di: Wilh. Humboldt, *Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabarata*, Berlin, 1826 (nei *Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik*, 1827).

15. Recens. di: Solger, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, hg. v. L. Tieck u. Fr. v. Raumer (ivi, 1828).

16. Recens. di: Hamann, *Schriften*, hg. v. F. Roth, Berlin, 1821-5 (ivi, 1828).

17. Recens. di: K. F. G... I [Göschel], *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniss zur christlichen Glaubenserkenntniss* (ivi, 1829).

18. Recens. del libro: *Ueber die hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Leipzig, 1829 (ivi, 1829).

19. Recens. di: K. C. Schubarth u. L. Carganico, *Ueber Philosophie überhaupt und Hegels Encyclopädie d. phil. Wiss. insbesondere, Ein Beitrag zur Beurtheilung der letzteren*, Berlin, 1829 (ivi, 1829).

20. Recens. di: A. L. J. Ohlert, *Der Idealrealismus, erster Theil* (ivi, 1831).

21. Recens. di: J. Görres, *Ueber die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte*, drei Vorträge (ivi, 1831).

22. *Ueber die englische Reformbill* (nella *Allgemeine preussische Staatszeitung*, 1831).

D.

Varia.

23. Prefazione al libro di Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* (Heidelberg, 1822).

II.

EDIZIONE COMPLETA DELLE OPERE,
E RISTAMPE PARZIALI DI QUESTE.

Questa edizione, che è sempre l'unica raccolta che si abbia delle opere complete di H., reca due frontespizii, in uno dei quali è il titolo generale: — Georg Wilhelm Friedrich Hegel's *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: D. Ph. Marheinecke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet, D. F. Förster; — e il numero progressivo del volume. Con l'aggiunta della *Propädeutik*, edita dal Rosenkranz, e del Carteggio, edito da K. Hegel, la raccolta novera 19 tomi, divisi in 23 volumi.

Fu pubblicata a Berlino, dalla casa Duncker ed Humblot, dal 1832 al 1845 in prima edizione: fuorchè la raccolta completa del Carteggio, che è del 1887. Il primo volume reca il privilegio e l'elenco dei sottoscrittori (pp. I - XXX).

Nel febbraio 1840 fu diramato il manifesto per la ristampa di parecchi volumi già esauriti.

I. *Philosophische Abhandlungen*, hg. v. K. L. Michelet (1832).

Comprende gli scritti da noi segnati ai nn. 5, 9*, 10, 11. — L'avvertenza del M. ha la data del 3 settembre 1832. La seconda edizione è del 1845.

II. *Die Phänomenologie des Geistes*, h. v. J. Schulze (1832).

H. aveva riveduto l'opera per la ristampa fino a pagina XXXVII della vecchia edizione (p. 25 della nuova). L'avv. dell'editore ha la data del 29 novembre 1832. La seconda edizione di questa ristampa è del 1841.

III-V. *Wissenschaft der Logik*, hg. v. L. Henning (1834).

Anche quest'opera era stata riveduta in parte dall'a. per la ristampa, cioè tutto il primo volume; e ne era stata scritta la nuova prefaz. con la data del 7 novembre 1831. — Della ristampa del v. H. si ha una *zweite unveränderte Auflage* del 1841.

VI-VII, 1-2. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.

— Erster Theil. *Die Logik*, herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erklärungen und Zusätzen versehen von D.^r Leopold von Henning (1840).

— Zweiter Theil. *Vorlesungen über die Naturphilosophie*, hg. v. D. Carl Ludwig Michelet (1842).

— Dritter Theil. *Die Philosophie des Geistes*, hg. v. D. Ludwig Boumann (1845).

Questa ristampa dell'*Enciclopedia*, — che, oltre le *Anmerkungen*, messe da H. alle ultime edizioni del 1827 e 1830, ha una lunga serie di aggiunte (*Zusätze*), tolte dai quaderni di H. e dalle trascrizioni dei corsi fatte dagli scolari, — si suol chiamarla la *grande Enciclopedia*; perchè, infatti, l'opera di H. è stata così portata quasi al triplo della estensione, che aveva nell'edizione del 1830. Alla *Logica* è unito anche il discorso inaugurale, tenuto da H. all'università di Berlino nel 1818.

Della *grande Enciclopedia*, furono ristampate la *Logik* nel 1843, e, nel 1847, la *Naturphilosophie*, in una « zweite verbesserte Auflage ».

L'eccessiva estensione, presa dall'*Enciclopedia* in questa forma, fece sorgere il desiderio di riaverla nella forma ultima, in cui l'aveva lasciata l'autore. Questo desiderio fu soddisfatto dal Rosenkranz, che ristampò l'edizione del 1830 in una « vierte (senza contare cioè quella della *grande Enciclopedia*) unveränderte Auflage mit einem Vorwort » (Berlin, Duncker und Humblot, 1845).

Lo stesso Rosenkranz riprodusse questa edizione nella *Philosophische Bibliothek*, hg. v. J. H. v. Kirchmann, volume 33: « mit Einleitung und Erläuterungen » (Berlin, Heimann, 1870): le *Erläuterungen* seguono in uno speciale volumetto (vol. 34), di pp. 152. — Di questa edizione si ebbe una ristampa nel 1878.

Finalmente, nel passato anno, nella nuova edizione che si va facendo della *Philosophische Bibliothek*, nel vol. 33, è ricomparsa l'*Enciclopedia*: « in zweiter (sic) Auflage neu herausgegeben von Georg Lasson, Pastor an s. Bartholomäus, Berlin (Leipzig, Verlag von der Dürer'schen Buchhandlung, 1905, 8°, pp. LXXVI-522). Questa edizione, — che reca anche il confronto del testo del 1830 con quello del 1827, — è ora la migliore di tutte. Vi è aggiunto, come nella *grande Enciclopedia*, il discorso del 1818.

Si desidera sempre una ristampa dell'*Enciclopedia*, nella concisa forma originaria, che ha nell'edizione, ormai rara, del 1817.

La *Logik* della *grande Enciclopedia*, con l'aggiunta del 1° capitolo della *Naturphilosophie*, è stata ristampata da G. J. P. J. Bolland, prof. di filos. nell'univ. di Leyden (Leyden, A. H. Adriani, 1899).

VIII. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hg. v. E. Gans (1833).

Contiene circa 200 aggiunte (*Zusätze*), rispetto all'edizione del 1821. La ristampa ebbe una seconda edizione nel 1840.

IX. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hg. von E. Gans (1837).

Questo e i seguenti volumi di *Vorlesungen* (lezioni) furono condotti sui quaderni di H. e degli scolari. — La seconda edizione della *Philosophie der Geschichte*, con molte modificazioni, fu fatta nel 1840 e curata da Karl Hegel; se ne ebbe anche una terza edizione, nel 1848.

X. 1-3. *Vorlesungen über die Aesthetik*, hg. v. D. H. G. Hotho (1835-1838).

Furono ristampate nel 1842-3.

XI-XII. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion nebst eine Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*, hg. v. D. Ph. Marheinecke (1832).

La seconda edizione « verbesserte », 1840. Recentemente se ne è avuta una ristampa: « mit einem Kommentar hg. v. Bolland » (Leiden, 1901); e un compendio: *Hegels Religionsphilosophie in gekürzter Form*, mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen, hg. v. A. Drews (Jena, 1905).

XIII-XV. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hg. v. C. L. Michelet (1833-1836).

Se ne ebbe una seconda edizione « verbesserte », nel 1840-44.

XVI-XVII. *Vermischte Schriften*, hg. v. D. Fr. Förster u. D. Ludw. Boumann (1834-1835).

Il primo volume contiene gli scritti da noi segnati ai nn. 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15; più cinque *Gymnasial-Reden*, tenuti a Norimberga (1809-1815).

Si noti che in questo volume è compresa una recensione: *Ueber Fr. Jacobi's Werke, Erster Band*, pubbli-

cata negli *Heidelberger Jahrbücher d. Litter.*, che non è di H., ma di E. v. Meyer: cfr. K. Fischer, o. c., p. 1169.

Il secondo volume contiene: 1°) gli scritti da noi segnati ai nn. 12, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23; 2°) tre discorsi latini tenuti all'univ. di Berlino; 3°) alcuni scritti di carattere ufficiale; 4°) « Aufsätze vermischten Inhalts »; e 5°) una serie di lettere (pp. 471-634).

Gli scritti composti per occasioni ufficiali concernono: 1°) *Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften auf Gymnasien*; 2°) *Ueber den Vortrag der Philosophie auf Universitäten*; 3°) *Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien*; 4°) *Ueber die Errichtung einer kritischen Zeitschrift*.

Gli « Aufsätze » comprendono: 1°) *Maximen des Journals der deutschen Literatur* (1806); 2°) *Wer denkt abstrakt?*; 3°) *Ueber Lessings Briefwechsel mit seiner Frau*; 4°) *Ueber Wallenstein*; 5°) *Ueber die Bekehrten*; e 6°) lo scritto da noi segnato al n. 22: *Ueber die englische Reform-Bill*, che è qui pubblicato completo anche della parte rimasta inedita.

Alle recensioni già segnate ai nn. 18-19, sono unite le recensioni inedite di altre tre opere, per le quali vedi più sotto, Parte II, I, B, nn. 3-5.

XVIII. *Philosophische Propädeutik*, hg. v. K. Rosenkranz (1840).

Cfr. su questa propedeutica, scritta da H. pel ginnasio di Norimberga, K. Fischer, o. c., p. 82.

XIX. 1-2. *Briefe von und an Hegel*, hg. von Karl Hegel (Leipzig, Duncker und Humblot, 1887).

Le lettere sono divise in tre sezioni: 1°) Stuttgart, Bern, Frankfurt a. M., Jena (1785 al marzo 1807); 2°) Bamberg, Nürnberg (aprile 1807 all'ottobre 1816); 3°) Heidelberg, Berlin (1817-1831). — In appendice al volume secondo, pp. 377-383, *Ueber H.^s Tod und die Herausgabe seiner Werke aus Briefen seiner Wittve*; pp. 383-390, *Cousin, Schelling und H.*

Vi sono comprese le lettere già edita nel vol. XVII. — Ma di altre lettere, sparsamente pubblicate, è data, in questa raccolta, la sola indicazione al posto relativo nella serie cronologica, dei libri in cui sono inserite.

III.

SCRITTI SPARSAMENTE PUBBLICATI.

1. In appendice all'*Hegels Leben* del Rosenkranz (v. più sotto), pp. 431-566, sono pubblicati scritti varii di H. Oltre alcuni lavori del tempo del ginnasio, vi si trovano: 1) *Fragment zur Kritik der Theologie*, e *Thesen d. theolog. Dissertation*; 2) *Tagebuch der Reise in die Berner Oberalpen*, 1796; 3) *Fragmente theologischer Studien*; 4) *Fragmente historischer Studien*; 5) *Begriff der Positivität der Religion*, 1800; 6) *Aphorismen aus der Jenenser und Berliner Periode*. Nel testo della vita, il R. inserisce brani di altri scritti, e specialmente del *System der Sittlichkeit* (1802), primo abbozzo del sistema hegeliano.

2. Pagine inedite di H. si trovano anche in Haym, *H. u. seine Zeit*, inserite nelle *Anmerkungen*, in fondo al volume (pp. 471-512).

3. *Kritik der Verfassung Deutschlands*, hg. v. D.^r Georg Mollat (Cassel, Verlag v. Th. G. Fischer u. C., 1893, VII-143).

4. *System der Sittlichkeit*, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers, hg. v. D.^r Georg Mollat (Osterwieck-Harz, A. W. Zieckfeldt, 1893).

Contiene i brani del *System*, non pubblicati dal Rosenkranz.

5. Per la corrispondenza tra H. e Cousin, si veda J. Barthélemy-Saint Hilaire, *M. V. Cousin, sa vie et sa correspondance* (Paris, Hachette e Alcan, 1895, 3 voll.).

I mss. di H. si trovano nella R. Biblioteca di Berlino; e non sono stati ancora esplorati compiutamente e metodicamente.

IV.

ANTOLOGIE.

1. C. Frantz u. A. Hillert, *Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen*. Für Gebildete aus dessen Werken zusammengestellt und mit einer Einleitung herausgegeben (Berlin, Duncker u. Humblot, 1843).

2. Gust. Thaulow, *Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht*, aus H.^s sämtlichen Schriften gesammelt und systematisch geordnet (Kiel, 1853-4). Tre voll., in 4 tomi.

3. *Hegels Gotteslehre und Gottesfurcht* (Leipzig, 1846).

4. M. Schasler, *H.: Populäre Gedanken aus seinen Werken* (Berlin, 1870, 2^a ed. 1873).

Anche di Adolph Lasson ho trovato citato: *H.: Populäre Gedanken aus seinen Werken zusammengestellt* (Berlin, 1870). Ma sarà un equivoco con la raccolta dello Schasler.

V.

TRADUZIONI.

A.

Italiane.

1. *Filosofia della storia del mondo antico*, trad. da G. B. Passerini (Capolago, 1841).

2. *Filosofia del dritto*, tradotta dall'originale tedesco da Antonio Turchiarulo (Napoli, Fibreno, 1848).

3. *La fenomenologia dello spirito*, ordinata da Giovanni Schulze, tradotta da A. Novelli (Napoli, Rossi Romano, 1863).

Del traduttore di questo, come degli altri dieci voll., di cui segue l'indicazione, non trovo notizia se non in uno zibaldone di un V. Pagano, *Galluppi e la filosofia italiana* (Napoli, Regina, 1897), pp. 115-116; dove si dice che il traduttore di H. si chiamava Alessandro Novelli, era prete, nativo del Molise, e scrisse un'*Enciclopedia filosofica*.

Costui, in pochi anni, tradusse in italiano, delle opere di H., quanto non se ne è tradotto mai in nessun'altra lingua. La *Fenomenologia dello spirito*, per esempio, non è stata mai tradotta nè in francese nè in inglese; e non ve ne ha se non questa traduzione del N. La quale, per altro, è semplicemente scellerata.

La *Fenomenologia dello spirito* fu presa a tradurre in italiano anche da S. Spaventa, quando era ancora nell'ergastolo di Santo Stefano, forse intorno al 1857. Una parte del manoscritto dello Spaventa si conserva nella biblioteca della Società Storica Napoletana.

4. *La logica*, con illustrazioni di L. di Henning, tradotta da A. Novelli (ivi, 1863).

5. *La filosofia della natura*, con illustrazioni di Carlo Ludovico Michelet, trad. dall'originale per A. Novelli (ivi, 1864). Due voll.

6. *La filosofia dello spirito*, illustrata da Ludovico Boumann, traduzione dall'originale per A. Novelli (ivi, 1863).

7. *Filosofia del diritto, ossia il diritto di natura e la scienza della politica*, con illustraz.ⁿⁱ di Eduardo Gans, traduzione dall'originale per A. Novelli (ivi, 1863).

8. *Filosofia della storia*, ordinata da Eduardo Gans, 3ª edizione fatta per cura di C. Hegel, traduzione dall'originale per A. Novelli (ivi, 1864).

9. *Estetica*, ordinata da H. G. Hotho, traduzione dall'originale per A. Novelli (ivi, 1864). Quattro voll.

10. *Spernere omnia!*, dal tedesco di G. G. F. Hegel, traduzione di Vittorio Imbriani (nell'*Epomeo*, strenna pei danneggiati d'Ischia, Napoli, 1883).

11. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tradotta da B. Croce (Bari, Laterza, 1907).

È il primo volume dei *Classici della filosofia moderna*, collana di testi e traduzioni italiane a cura di B. Croce e G. Gentile. — Per l'*Enciclopedia* è seguita l'edizione Lasson; e vi è premessa (pp. V-XXVI) un'introduzione del traduttore sulla storia esterna dell'opera. Per la stessa collezione si annunziano la traduzione della *Fenomenologia dello spirito*, e di due volumi di scritti vari e pagine scelte di Hegel.

B.

Francesi.

1. *Cours d'esthétique*, analysé et traduit par Charles Bénard (Paris e Nancy, editori Joubert, Hachette e Aimé André, 1840-1852). Cinque voll.

Se ne ha una ristampa: l'*Esthétique* (Paris, Germer Baillière, 1875; due voll.); ed anche si ha, da parte, *La poétique*, avec extraits de Schiller, Goethe, Jean Paul, etc. (Paris, Ladrangé, 1855; due voll.)

2. *La logique subjective de H.*, traduite par H. Sloman et J. Wallon, suivie de quelques remarques par H. Sloman (Paris, Ladrangé, 1854).

3. *Logique de H.*, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel par A. Véra, docteur ès lettres de la Faculté de Paris, ancien professeur de philosophie de l'université de France (Paris, Ladrangé, 1859). Due voll.

Oltre la pref. e l'introd. del trad. (pp. 1-VII, 1-159), contiene il discorso inaugurale del 1818, e la prefazione alla seconda edizione dell'*Enciclopedia*.

Il Véra fece una seconda edizione della sua traduzione, assai più corretta della prima, e con tutti i *Zusätze* dell'edizione del v. Henning: « deuxième édition, revue et corrigée » (Paris, Germer Baillière, 1874; due voll.).

4. *Philosophie de la nature de H.*, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel par A. Véra, docteur ès lettres etc., professeur de philosophie à l'université de Naples (Paris, Ladrangé, 1863-66). Tre voll.

5. *Philosophie de l'esprit de H.*, traduite pour la première fois et accompagnée de deux introductions et d'un commentaire perpétuel par A. Véra, etc. (Paris, Germer Baillière, 1867-69). Due voll.

6. *Philosophie de la religion de H.*, traduite par A. Véra, etc. (ivi, 1876-8, non completa). Due voll.

Vedi su questa trad. R. Mariano, *A. Vera* (in *Uomini e idee*, Firenze, Barbèra, 1905), p. 300.

C.

Inglese.

1. *The subjective logic* (London, Chapman, 1855).

È l'edizione inglese dell'opuscolo notato in B., 2.

2. *Philosophy of the right: a summary*, transl. by T. C. Sanders (London, 1855).

3. *Lectures on the philosophy of history*, transl. by J. Sibree, 1857 (2^a ed., London, 1881).

4. Traduzione di parte della *Wissenschaft der Logik* e di parte della logica dell'*Enciclopedia*, in J. H. Stirling, *The secret of H.* (v. più sotto): vol. I, 320-465, *First section, Quality*; II, 1-234, *comento*; il passaggio dalla qualità alla quantità, trad. dall'*Enciclopedia*, II, 235-261; *sommario*, traduzione e *comento* della 2^a sezione della *Wissenschaft d. Log.*, sulla *Quantity*, II, 262-397.

5. *The logic of H.*, translated from the *Encyclopaedia of the philosophical sciences* by William Wallace (Oxford, 1874).

Ve ne ha una « second edition, revised and augmented » (Oxford, at the Clarendon Press, 1892). È preceduta da una: *Bibliographical notice on the three editions and three prefaces of the Encyclopaedia*

L'introduzione alla prima edizione è diventata in questa seconda edizione uno speciale volume di *Prolegomena to the study of Hegels philosophy and especially of his logic* (ivi, 1894).

6. *Introduction to Hegels philosophy of fine art*, transl. by Bernard Bosanquet (London, 1886).

7. *The philosophy of art, an introduction to the scientific study of aesthetics*, translated from the german, by W. Hastie (Edinburgh, 1886).

Vi è unita la filosofia dell'arte di C. L. Michelet. — Una traduzione della seconda parte delle *Vorlesungen über Aesthetik* fu fatta dal Bryant, e pubblicata a New-York, Appleton e C.: vedi anche più sotto al n. 12.

8. *Lectures on the history of philosophy*, transl. by E. G. Haldane (London, 1892-1896).

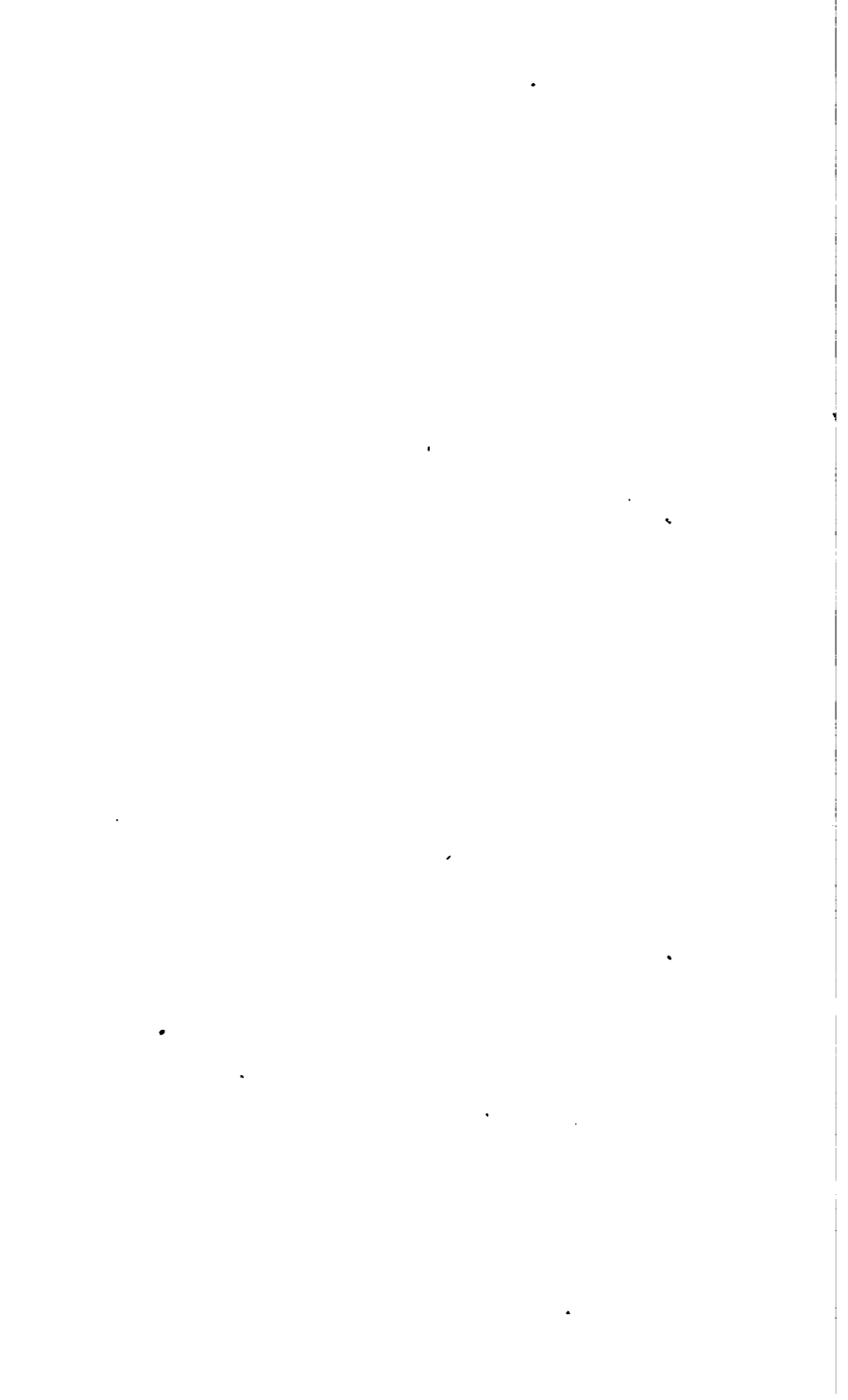
9. *The philosophy of mind*, with five introductory essays, by W. Wallace (Oxford, 1894).

10. *Philosophy of right*, transl. by S. W. Dyde (London, 1896).

11. *Lectures on the philosophy of religion*, transl. by E. B. Spiers and J. B. Sanderson (London, 1895). Tre voll.

12. Nel *Journal of speculative philosophy*, fondato a St.-Louis da W. T. Harris (1867-1879, poi dal 1880 a New York), sono tradotte moltissime parti delle opere di H. Dall'*Estetica*, I-III, trad. dall'esposizione di Bénard, fatta da J. A. Marling; V-VII, *Philosophy*

of art-chivalry, by S.A. Longwell; XI-XII, *Symbolical art*, by W. M. Briant; XII, *Classical art e Romantic art*, dallo stesso; XVI, *Symbolism of the sublime*, transl. by J. H. Stirling. Dalla *Fenomenologia*, II, brani tradotti da W. T. Harris. Dalla *Logica*, brani varii, II; primi principi, III. Dalla *Propedeutica*, IV. Dalla *Storia della filosofia*, brani su Platone, IV, su Aristotile, V, su J. Böhme, XII, su Bruno, XX. Dalla *Filosofia della religione*, brani varii, XV-XXI. Dalla *Filosofia del diritto*, brani, XVI. — Oltre i già menzionati, sono fra i traduttori anche Soldan e Mead.



PARTE SECONDA.

LETTERATURA INTORNO AD HEGEL

I.

LETTERATURA TEDESCA.

A.

Biografia.

1. Karl Rosenkranz, *G. W. F. H.^s Leben*, beschrieben (durch K. R.) als Supplement zu H.^s Werke (Berlin, Duncker u. Humblot, 1844).

Si vedano anche Rosenkranz, *Aus H.^s Leben* (nel *Literarisch-historisch. Taschenbuch*, di Prutz, a. 1844, ed a parte, Lipsia, 1845); Lochner, *H. in Nürnberg seit 1808*, Sendschreiben an Prof. Rosenkranz (nel *Nürnberger Kurier*, feuell., a. 1844, nn. 216-218); Stahr, *H. als Politiker*, Bericht über H.^s Leben von Rosenkranz, nei *Jahrbücher des Gegenwart*, hg. v. Schwegler, a. 1844, pp. 945-971).

2. Kuno Fischer, *H.^s Leben, Werke und Lehre* (Heidelberg, Winter, 1901).

È un voll. in due parti, di pp. 1192; e forma il volume VIII della *Geschichte der neueren Philosophie* di Kuno Fischer, *Jubiläums-Ausgabe*.

3. J. Klaiber, *Holderlin, H. und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren* (Stuttgart, 1877).

4. *Acten den hundertjährigen Geburtstag H.^s betreffend*, hg. von Dr. G. Thaulow, ord. prof. d. Philos.

an d. Univ. zu Kiel (Kiel, Universitätsbuchhandlung, 1870-72).

5. *Uebergabe der Hegel-Denkmal an die Stadt Berlin* (nei *Philos. Monatshefte*, vol. VII, 1871-2, pp. 132-144).

Contiene discorsi intorno ad H. dei proff. Mätzner, Köstlin, Vatke, ecc.

Ricordi intorno ad H. si trovano in Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst* (Tübingen, 1835); A. Ruge, *Aus früherer Zeit* (Berlino, 1863-7); Alex. Jung, *Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen* (Danzig, 1842); H. Laube, *Reisenovellen* (Mannheim, 1834-7, 2.^a ediz., 1846-7).

B.

Trattazioni generali.

Da questo elenco sono escluse: 1°) le prefazioni e introduzioni degli edd. e tradd. delle opere, le cui edizioni sono menzionate nella prima parte; 2°) le esposizioni del sistema hegeliano, che si leggono in tutte le storie generali della filosofia (come Tennemann, Wendt, Rixner, Reinhold, Ueberweg, Erdmann, Schwegler, Eucken, ecc., ecc.); o in quelle della filosofia moderna (Erdmann, Windelband, ecc.); o in quelle della moderna filosofia tedesca (Michelet, Chalibäus, Zeller, Biedermam, Fichte, Ulrici, ecc.). Alcune di queste esposizioni sono per altro notevolissime, come ad es., quelle dell'Erdmann, *Versuch einer wissenschaftl. Darstellung d. neueren deutsch. Philos.*, 1853, vol. III, sez. II, pp. 686-849; di Michelet, *Geschichte d. letzten Systeme der Philosophie von Kant bis Hegel*, 1838, II, 599-801; di Zeller, *Gesch. d. deutsch. Philosophie seit Leibniz*², 1875, pp. 623-672, ecc.; 3°) i riferimenti e discussioni d' idee di Hegel nei libri di teoria

filosofica, come in Baader, Schelling, Schopenhauer, Lotze, ecc. ecc ; 4°) le trattazioni teoriche della scuola hegeliana, per le quali si vedano elenchi in Ueberweg, *Grundriss*⁹, IV, 143-170; ed ivi anche per gli avversarii di H., 171-185. — Notiamo anche qui in principio, delle varie riviste della scuola: *Der Gedanke*, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin, hg. v. C. L. Michelet (1861-1873).

1. *Ueber die hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pántheismus* (Leipzig, 1829, bei Chr. E. Kollmann, pp. 236).

2. K. E. Schubart u. D.^r L. A. Carganico, *Ueber Philosophie überhaupt und H.^s Encyklopädie insbesondere*, Ein Beitrag zur Beurtheilung der letzteren (Berlin, 1829, in der Euslin'schen Buchhandlung, pp. 222).

3. *Ueber Seyn, Nichts und Werden*. Einige Zweifel an der Lehre des Herrn Prof. H. (Berlin, Posen u. Bromberg, bei E. S. Mittler, 1829, pp. 24).

4. E. A. Weisse (prof. a. d. Univ. zu Leipzig), *Ueber dem gegenwärtigen Standpunkte der philosophischen Wissenschaften in besonderer Beziehung auf das System H.^s* (Leipzig, 1829, Verlag v. J. A. Barth, 1829, pp. 228).

5. *Briefe gegen die hegelsche Encyklopädie d. phil. Wissensch.*, Erstes Heft, vom Standpunkte d. *Encycl. u. d. Philosophie* (Berlin, 1829, bei Joh. Chr. Fr. Euslin, pp. 94).

Di queste cinque pubblicazioni fece H. stesso la recensione, che è inserita in *Werke*, XVII: vedi sopra Parte I, I, C, 18-19; II, 17.

6. [O. F. Gruppe], *Die Winde oder ganz absolute Konstruktion der neueren Weltgeschichte durch Oberons Horn gedichtet von Absolutus von Hegelingen* (Leipzig, Haack, 1831).

Per questa commedia satirica contro H., si cfr. Rosenkranz, *Leben*, p. 883. — Come si vede, l'inglese prof. F. C. S. Schiller, — che nel 1901 pubblicò, per canzonare gli hegeliani inglesi, un finto fascicolo della rivista *Mind*, intitolato: *Mind! a unique review of ancient and modern philosophy edited by a Troglodyte, with the cooperation of The Absolute and others*, — aveva avuto, ottant'anni addietro, un precursore delle sue spiritosaggini.

7. Herbart, recensione della *Encyklopädie*, ediz. de 1827, nella *Hallische Literaturzeitung*, 1831, nn. 1-4. (ristampata in *Werke*, ed. Hartenstein, XII, 1852, pp. 664-686).

8. K. F. Göschel, *H. und seine Zeit*. Mit Rücksicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen (Berlin, Duncker u. Humblot, 1832).

9. Fortlage, *Die Lücken des hegelschen Systems* (Heidelberg, 1832).

10. C. L. Michelet, *Einleitung in H.'s Philosophische Abhandlungen* (Berlin, Duncker u. Humblot, 1832).

È un'introduzione, che era stata preparata pel vol. I dei *Werke*; ma che non vi fu inclusa.

11. C. Fr. Bachmann, *Ueber H.'s System u. d. Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie* (Leipzig, 1833).

Contro il B. scrissero il Rosenkranz e l'Hinrichs. Il B. replicò con l'*Antihegel*, Antwort an R. u. H. (Jena, 1835).

12. C. J. Hoffmann, *H. in seiner Wahrheit v. Standpunkt d. strengsten Unbefangenheit* (Berlin, 1833).

13. O. A. J. J. Ruehle von Libenstern, *Ueber Sein, Werden und Nichts* (Berlin, 1833).

14. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, libro IV: *von Kant bis H.* (1834).

Fu pubblicato per la prima volta in francese nella *Revue des deux mondes*; e si trova ora in tutte le edizz. delle opere di Heine (per es., in quella di Hamburg, Hoffmann u. Campe, 1885, vol. VII).

15. F. Schelling, *Vorrede zu Becker's Uebersetzung einer Schrift Victor Cousins* (1834).

È trad. in francese: *Jugement de M. Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, trad. Willm (Strasbourg-Paris, 1835).

16. J. F. I. Tafel, *Geschichte u. Kritik d. Skeptizismus... mit besonderer Rücksicht auf H.* (Tübingen, 1834).

17. W. T. Krug, *Schelling u. H., oder die neueste Philosophie im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen* (Leipzig, 1835).

18. F. C. Biedermann, *De genetica philosophandi ratione... praesertim Fichtii... Hegelii* (Lipsiae, 1835).

19. Schaller, *Die Philosophie unserer Zeit*, zur Apologie und Erläuterung des hegelschen Systems (Leipzig, 1837).

Cfr. *Zeitschr. f. Phil. u. spek. Theol.*, I, 1837, pp. 66-114, 161-201.

20. C. W. E. Mayer, *Brief an eine Dame über die hegelsche Philosophie* (Berlin, 1837).

21. K. Taubner, *Kritische Untersuchungen über die hegelsche Philosophie* (Budapest, 1838).

22. — *Die Idee der Seele nach H.* (Budapest, 1839).

23. Job. A. Wendel, *Beurtheilung der hegelschen Philosophie nach ihren neueren Erklärungen* (Leipzig, 1839).

24. Alexis Schmidt, *Beleuchtung der neuen schellingschen Lehre... nebst... einer Apologie der Metaphysik, insbesondere der hegelschen, gegen Schelling u. Trendelenburg* (Berlin, 1839).

25. J. G. H. Fichte, *Die Voraussetzungen des hegelschen Systems* (nella *Zeitschrift f. Phil. u. spek. Theologie*, VI, 1839, pp. 291-306).

26. K. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des hegelschen Systems* (Königsberg, 1840).

Il R. unì alcune *Erläuterungen* anche all'edizione del 1870 dell' *Encyklopädie*: v. sopra, Parte I, II, nn. 6-7.

27. C. Hinkel, *Die speculative Analysis des Begriffs « Geist » mit Darlegung des Differentialpunkts zwischen den hegelschen und neu-schellingschen Standpunkte* (Rinteln, 1840).

28. H. Ulrici, *Ueber Princip und Methode der hegelschen Philosophie* (Halle, 1841).

29. C. Steinhart, *H. u. sein Werk* (Naumburg, 1841).

30. C. L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, mit besonderer Rück-

sicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der hegelschen Schule, dargestellt in Vorlesungen in d. Friedrichs-Wilhelms Universität (Berlin, 1842).

31. F. v. Sommer, *H.^a Philosophie widerlegt* (Berlin, 1842).

32. K. J. Thrandorff, *Schelling und H. oder das System H.^a als letztes Resultat des Grundirrhums in allen bisherigen Philosophiren* (Berlin, 1842).

33. J. Salat, *Schelling u. H., oder Rückblicke auf die höhere Geistesbildung im deutschen Süden u. Norden* (Heidelberg, 1842).

34. Leop. George, *Princip u. Methode der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf H. dargestellt* (Berlin, 1842).

35. Anon., *Differenz der schellingischen u. hegelschen Philosophie* (Leipzig, 1842).

36. G. A. Gabler, *Die hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung. Erstes Heft: Das Absolute und die Lösung der Grundfragen aller Philosophie bei H. im Unterschiede von der Fassung anderer Philosophen* (Berlin, 1843).

Cfr. *Zeitschr. f. Phil. u. spek. Theol.*, X, 1843, pp. 291-318; XI, 1843, pp. 43-128.

37. K. Vogel, *Schelling oder H.[?]* (Leipzig, 1843).

38. Conrad v. Orelli, *Spinoza's Leben und Lehre, nebst einem Abriss der... hegelschen Philosophie* (Aarau, 1843, 2^a ed., 1850).

39. Fr. Ant. Staudenmaier, *Darstellung und Kritik des hegelschen Systems, aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie* (Mainz, 1844).

40. K. P. Fischer, *Spekulative Charakteristik und Kritik des hegelschen Systems* (Erlangen, 1845).

Cfr. *Zeitschr. f. Philos. u. spek. Theol.* XVI, 1846, pp. 103-134, XVII, 1847, pp. 289-300.

41. Reinh. Schmitt, *Der philosophische Absolutismus des hegelschen Systems* (Berlin, 1845).

42. H. Brockhaus, *Spekulative Erörterung der in H.* Einleitung zu seiner Encyclopädie der phil. Wissensch. enthaltenen Principien* (Königsberg, 1846).

43. Anon., *Grundlehren der neu-schellingischen und hegelschen Philosophie* (Reutlingen, 1847).

44. J. K. Müglic, *Die Hegel-Weisheit und ihre Früchte* (Regensburg, 1849).

45. K. Rosenkranz, *Meine Reform der hegelschen Philosophie*, Sendschreiben an J. U. Wirth (Königsberg, 1852).

46. Theod. Born, *Quaestiones ex Hegelii philosophia oriundas scripsit...* (Halaë, 1852).

47. Theod. W. Danzel, *Der verderbliche Einfluss der hegelschen Philosophie* (Leipzig, 1852).

48. F. Dorguth, *Das Licht der wahrhafter kosmischen dem Irrlichte der hegelschen Dialektik gegenüber* (Magdeburg, 1854).

49. R. Haym, *H. und seine Zeit*, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegelschen Philosophie (Berlin, R. Gaertner, 1857).

An.: *H. und sein neuester Beurtheiler*, nel *Deutsches Museum*, 1858, n. 23, pp. 30-33.

50. K. Rosenkranz, *Apologie H.* gegen D.* R. Haym* (Berlin, 1858).

51. J. Hülsmann, *Was wirklich ist, das ist vernünftig*, ecc., Vortrag gehalten in wissenschaftl. Verein zu Duisburg am 29 Juli 1858 (nei *Philosophische Monatshefte*, VI, 1870-1, pp. 306-318).

52. H. Czolbe, *Die Grenzen und der Ursprung d. menschl. Erkenntniss im Gegensatze zu Kant u. H.* (Jena u. Leipzig, 1865).

53. K. Rosenkranz, *H. als deutscher Nationalphilosoph* (Leipzig, Duncker u. Humblot, 1870).

Se ne ha una recens. di E. Mätzner, nei *Philos. Monatshefte*, 1870-1, vol. VI, pp. 171-6. — Fu tradotto in inglese da G. S. Hall (St. Louis, 1874).

54. C. L. Michelet, *H., der unwiderlegte Weltphilosoph*, eine Jubelschrift (Leipzig, 1870).

55. K. Köstlin, *H. in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung*, für das deutsche Volk dargestellt (Tübingen, Laupp, 1870).

Recens. di J. B. (Julius Bergmann), nei *Philosophische Monatshefte*, VI, 176-183.

56. Friedr. Harms, *Zur Erinnerung an G. W. F. H.*, Vortrag gehalten in der Königl. Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin am 3 Juni 1871 (nei *Philos. Monatshefte*, 1871-2, pp. 145-161).

57. G. Rümelin, *Ueber H.*, 6 nov. 1870 (in *Reden und Aufsätze*, Freiburg i. B. u. Tübingen, Mohr, 1875, serie I, pp. 32-62).

58. E. Feuerlein, *Ueber die culturgeschichtliche Bedeutung H.* (nella *Historische Zeitschrift*, 1870, volume XXIV, pp. 314-368).

59. Ed. v. Hartmann, *Ueber die nothwendige Um-*

bildung der hegelschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus (nei *Philos. Monatshefte*, 1870, vol. V, pp. 387-416).

Dello stesso: *Schellings positive Philosophie als Einheit von H. und Schopenhauer*, 1869; *H.^a. Panlogismus*, 1870 (ristamp. in *Gesammelte Studien und Aufsätze*, 1876). Cfr. *Geschichte der Metaphysik* (Leipzig, 1899-1900, II, 207-255).

60. F. Chlebig, *Die Philosophie des Bewussten u. die Wahrheit d. Unbewussten nach H. u. C. L. Michelet* (Berlin, 1870).

61. C. L. Michelet, *H. und der Empirismus*, zur Beurtheilung einer Rede Eduard Zellers (Berlin, 1873).

62. K. Rosenkranz, *Zur Geschichte der neuern deutschen Philosophie, besonders H.* (in *Neue Studien*, Schwedt, 1878).

63. Erdmann, *H.* (nella *Allgemeine deutsche Biographie*, vol. XI, 1880, pp. 254-274).

64. [R. Zimmermann?] *H.* (in *Meyer's Conversations-Lexicon*, vol. VIII, 1887).

65. H. v. Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, vol. III (Leipzig, Hirzel, 1885, 5^a ediz., 1903, spec. pp. 714-722: cfr. anche vol. IV, intorno alla scuola hegeliana).

66. G. Plechanow, *Zu H.^a sechstigen Todestag* (nella *Neue Zeit*, X, di Stuttgart, 1901-2, vol. I, pp. 198-203, 236-243, 273-282).

67. Samuel Eck, *G. W. F. H. und der Entwicklungsgedanke*, Vortrag (Tübingen u. Leipzig, 1901).

68. Kuno Fischer, *Hegels Leben und Werke*: vedi sopra Parte II, I, A, n. 2.

C.

Sulla logica.

1. Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* (Berlin, 1840; 2^a ed., 1862; 3^a ed., 1870).

2. K. Werder, *Logik als Commentar und Ergänzung zu H.^a Wissenschaft der Logik* (Berlin, 1841).

3. Ad. Trendelenburg, *Die logische Frage im H.^a System* (Leipzig, 1843).

Sono due scritti pubblicati prima nella *Neue jendische allgemeine Litteraturzeitung*, aprile 1842, n. 97 sgg., e febbraio 1843, n. 45 sgg. — In difesa di Trendelenburg scrisse poi il Kým, nella *Zeitschrift für Philosophie*, LIV, fasc. II; e *Philosoph. Monatshefte*, IV, 6.

4. [L...], *Construction und Kritik der hegelischen Logik* (Wiesbaden, 1844).

5. Carl L. W. Heyder, *Kritische Darstellung der aristotelischen u. hegelischen Dialektik* (Erlangen, 1845).

6. H. Ulrici, *Die falsche u. die wahre Dialektik* (nella *Zeitschrift f. Philosophie u. phil. Kritik*, 1848, p. 238 sgg.).

7. K. Fischer, *Logik und Metaphysik*, Lehrbuch für akademische Vorlesungen (Stuttgart, Scheiblin, 1852).

È assai accresciuta, ed ha notevoli mutamenti, nella seconda edizione: *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, zweite völlig umgearbeitete Auflage (Heidelberg, Bassermann, 1865).

8. E. v. Meysenburg, *Zur Vollendung der Erkennt-*

nisslehre mit besonderer Rücksicht auf H. (Berlin, 1855).

9. Aloys Schmid, *Entwicklungsgeschichte der hegel-schen Logik*, Ein Hilfsbuch zu einem geschichtlichen Studium derselben mit Berücksichtigung der neuesten Schriften von R. Haym und K. Rosenkranz (Regensburg, Mainz, 1858).

10. Ferd. Lassalle, *Die hegel'sche und die rosenkranz'sche Logik und die Grundzüge der hegel'schen Geschichtsphilosophie im hegel'schen Systeme* (nella rivista *Der Gedanke*, II, 1861, 123-150).

11. Ed. Zeller, *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (Heidelberg, 1862).

È il celebre discorso in cui si propugna, contro la dialettica di H., un ritorno a Kant.

12. Friedr. Reiff, *Ueber die hegel'sche Dialektik* (Tübingen, 1866; 2.^a ed., 1867).

13. Ed. v. Hartmann, *Ueber die dialektische Methode*, historisch-kritische Untersuchungen (Berlin, 1868).

14. G. Biedermann, *Kants Kritik der reinen Vernunft und die hegel'sche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft* (Prag, 1869).

15. F. Chlebig, *Dialektische Briefe* (Berlin, 1869).

16. C. Stommel, *Die Differenz Kants und H.^s in Beziehung auf die Erklärung der Antinomien*, Inaugural-Dissertation (Halle, 1876).

17. C. Hermann, *H. und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart* (Leipzig, Schäfer, 1878).

18. Friedr. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (1^a ed., 1878; 3^a rived. e aum., Stuttgart, Dietz, 1894).

19. A. Bullinger, *H.^s Lehre vom Widerspruch Missverständnisse gegenüber vertheidigt*, Programm (Dillingen, Kolb; e München, Ackermann, 1884).

20. Eug. Heinr. Schmitt, *Das Geheimniss der hegelschen Dialektik*, beleuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte (Halle a. S., Pfeffer, 1888).

21. C. L. Michelet u. G. H. Haring, *Històrische-kritische Darstellung der dialektischen Methode H.^s* (Leipzig, 1888).

22. Eug. Heinr. Schmitt, *Michelet und das Geheimniss der hegelschen Dialektik* (Frankfurt, 1889).

Cfr. *Archiv für Gesch. d. Philos.*, III, 147-154.

23. Max Rackwitz, *H.^s Ansicht über die Apriorität von Zeit u. Raum u. die kantische Kategorien*, Eine philosophische Kritik nach H.^s Phänomenologie des Geistes (Halle, 1891).

24. G. Kent, *Die Lehre H.^s vom Wesen der Erfahrung u. ihrer Bedeutung fürs Erkennen* (Christiania, 1891).

25. A. Bullinger, *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender Unverstand*, mit einem Vorwort über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie und die modernste (Strassburger) Evangelien-Kritik (München, Ackermann, 1900).

26. W. Purpus, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei H. dargestellt in ihrem Zusammenhang*

mit der Logik u. der antiken Dialektik (Nürnberg, Schrag, 1905).

27. M. Rubinstein, *Die logischen Grundlagen des hegelschen Systems und das Ende der Geschichte* (nei *Kantstudien*, XI, I, 1906).

D.

Sull'estetica.

1. Theod. W. Danzel, *Ueber die Aesthetik der hegelischen Philosophie* (Hamburg, 1844).

Lo stesso autore scrisse intorno all'estetica di H. nel saggio: *Ueber den gegenwärtigen Zustand der Philosophie der Kunst und ihre nächste Aufgabe* (nella *Zeitschr. für Philos.* del Fichte, 1844-5, poi ristampato in *Gesammelte Aufsätze*, ed. Jahn, Leipzig, 1855, pp. 1-84).

2. Rob. Zimmermann, *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft* (Wien, Braumüller, 1858); si veda L. IV, c. II.

3. H. Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (München, 1868); si veda spec. L. I, c. VII.

4. M. Schasler, *Kritische Geschichte der Aesthetik* (Berlino, 1872): si vedano pp. 774-799.

5. Ed. v. Hartmann, *Die deutsche Aesthetik seit Kant* (Berlin, 1886); si vedano spec. pp. 107-129.

6. J. Cohn, *H.^s Aesthetik* (nella *Zeitschrift für Philosophie*, Leipzig, 1902, fasc. II, pp. 160-186).

E.

Sull'etica e filosofia del diritto.

Per la bibliografia della filosofia hegeliana del diritto si veda l'appendice del Mollat al *System der Sittlichkeit*, (cfr. sopra P. I, III, n. 4), pp. 69-71, dove sono anche notate le opere generali (Ahrens, Bluntschli, Stahl, Thilo, ecc.), in cui si discorre della filosofia giuridica di H.

1. Hugo, H.^a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (nei *Göttingische gelehrte Anzeige*, 1821, pp. 601-607).

2. Herbart, recensione della *Philosophie des Rechts* di H., nella *Leipziger Literaturzeitung*, 1822, nn. 45-7 (ristampata in *Werke*, ed. Hartenstein, XII, 419-435).

3. Anon., recensione della detta opera (nella *Allgemeine Literaturzeitung* di Schutz ed Ersch, I, 1822, pp. 305-317).

4. [Buhl], H.^a *Lehre vom Staate und seine Philosophie der Geschichte* (1837).

5. Schubarth, *Ueber die Unvereinbarkeit der hegelischen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprincip des preussischen Staates* (Breslau, 1839).

6. Scheidler, *Hegelsche Philosophie und Schule, insbesondere H.^a Naturrecht und Staatslehre* (nello *Staatslexicon*, hg. v. Rotteck u. Welcker, 1^a ediz., vol. VII, 1839, pp. 607-646).

7. C. M. Kahle, *Darstellung und Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie* (Berlin, 1845).

8. A. Ruge, *Ueber das Verhältniss von Philosophie,*

Politik und Religion (in *Sämmtliche Werke*, 2^a ed., 1847, IV, 254-297).

9. Karl Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie* (nei *Deutsch-französische Jahrbücher*, di Ruge e Marx, Parigi, 1844, pp. 71-85).

Trad. ital. negli *Scritti* di C. Marx, F. Engels, F. Lassalle, pubbl. a cura del Ciccotti, dall'ed. Mongini di Roma, 1899.

10. K. Prantl, *H. und die Hegelianer* (nel *Deutsches Staats-Wörterbuch*, hg. v. Bluntschli u. Brater, V, 1860, pp. 45-86).

11. K. Rosenkranz, *H. über Reform der Universitäten* (*Der Gedanke*, 1861, p. 244 sgg.).

12. [An.], *H.*, articolo nello *Staats- und Gesellschafts-Lexicon*, hg. v. Wagener, 1862, vol. IX, pp. 222-8.

13. K. Rosenkranz, *H. und hegelsche Philosophie in Bezug auf Recht u. Staat* (nello *Staatslexicon*, hg. v. Rotteck u. Welcker, 3.^a ediz., vol. VII, 1862, pp. 654-667).

14. Franz Chlebig, *Die Philosophie des Bewusstseins u. die Wahrheit des Unbewussten in der dialekt. Grundlinien der Freiheit und Rechtsbegriffs nach H. und Michelet* (Berlin, 1870).

15. G. Sodens, *Die Staatslehre Kants und H.**, Dissertation (Erlangen, 1893).

16. W. Fickler, *Unter welchen philos. Voraussetzungen hat sich bei H. die Wertschätzung des Staates entwickelt und wie ist diese zu beurtheilen* (nella *Zeitschr. f. Philosophie*, voll. 122 e 123, 1903).

F.

Sulla filosofia della religione.

1. Eschenmayer, *Die hegelsche Religionsphilosophie verglichen mit dem christlichen Princip* (Tübingen, 1834).

2. L. Feuerbach, *Philosophie und Christenheit in Beziehung a. d. d. hegelschen Philosophie gemacht Vorwurf der Unchristlichkeit* (Mannheim, 1839).

3. Reinh. Schmitt, *Christliche Religion u. hegelsche Philosophie* (Berlin, 1839).

4. K. F. E. Thrandorff, *Wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen H. behaupten?* (Berlin, 1840).

5. Mor. Carriere, *Die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Vollen- dung, ein Beitrag zum Verständniss d. hegelschen Philosophie* (Weilburg, 1841).

6. [Bruno Bauer], *Die Posaune des jüngsten Gerichts wider H., den Atheisten and Antichristen* (Leipzig, 1841).

7. — H.^s *Lehre von Religion und Kunst* (Leipzig, 1842).

8. J. J. Rohowsky, *Unvereinbarkeit der hegelschen Wissenschaft mit dem Cristenthum* (Breslau, 1842).

9. Ph. Marheineke, *Einleitung über die Bedeutung d. hegelschen Philosophie i. d. christl. Theologie* (Berlin, 1842).

10. J. Thürmer, *Versuch d. Anhänger H.^s u. Schel-*

lings durch eine vernunftgemäss. Offenbarungslehre zu versöhnen (Berlino, 1843).

11. De Valenti, *Hegel-Strauss und der Christenglaube* (Basel, 1843).

12. Ed. Zeller, *Ueber H.'s theologische Entwicklung* (nei *Theolog. Jahrb.*, 1845, vol. IV, f. I).

13. Ludw. Noack, *Der Religionsbegriff H.* (Darmstadt, 1845).

14. P. Romang, *Meine Opposition gegen die junghegelschen Tendenzen und mein Verhältniss z. d. bisher geltenden christlichen Lehre* (Bern, 1847).

15. A. E. Biedermann, *Unsere junghegelsche Weltanschauung oder der sogenannte neueste Pantheismus* (Zürich, 1849).

16. M. Ehrenhauss, *H.'s Gottesbegriff in seinen Grundlinien u. nächsten Folgen*, aus den Quellen dargelegt (Wittenberg, 1880).

17. O. Hering, *Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie H.' und Schleiermachers* (Jena, 1882).

18. Joh. Werner, *H.'s Offenbarungsbegriff: ein religionsphilosophischer Versuch* (Leipzig, 1887).

Cfr. *Arch. f. Gesch. der Phil.*, III, 1889, pp. 154-156.

19. E. Vowinkel, *Das Verhältniss des einheitlichen Wesens der Religion zur historischen Mannigfaltigkeit der Religionen bei Schleiermacher und H.*, Dissertation (Erlangen, 1896).

20. Hans Richert, *H.'s Religionsphilosophie, in ihren Grundzüge dargestellt und beurtheilt*, Programm (Bromberg, 1900).

21. E. Ott, *Die Religionsphilosophie H.^s in ihrer Genesis dargest. u. in ihrer Bedeutung f. d. Gegenwart gewürdigt* (Berlin, 1904).

22. C. Thilo, *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, H. u. Schopenhauer* (Langensalza, Beyer, 1905).

G.

Sulla psicologia.

1. H. Exner, *Die Psychologie der hegelschen Schule* (Leipzig, 1843-44).

2. Weisse, *Die hegelsche Psychologie u. die Exner-sche Kritik* (nella *Zeitschrift für Philosophie u. spekulative Theologie*, 1844, XIII, p. 258 sgg.).

H.

Sulla filosofia della storia.

1. Ant. H. Springer, *Die hegelsche Geschichtsanschauung* (Tübingen, 1848).

2. Jul. Bahnsen, *Zur Philosophie der Geschichte*, Eine kritische Besprechung der hegel-hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Principien (Berlin, C. Duncker, 1872).

3. K. Dieterich, *Buckle u. H.* (nei *Preussische Jahrbücher*, 1873, vol. 32).

4. P. Barth, *Die Geschichtsphilosophie H.^s und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, Ein kritischer Versuch (Leipzig, Reisland, 1890).

5. F. Tönnies, *Neuere Philosophie der Geschichte: H., Marx, Comte* (in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, hg. v. L. Stein, vol. VII, 1894, pp. 486-515).

6. P. Barth, *Zu H.^s und Marx' Geschichtsphilosophie* (in *Arch. cit.*, VIII, 1895, pp. 241-255, 315-335).

Si veda anche la letteratura sulla storia della filosofia della storia, citata in E. Bernheim, *Lehrbuch d. historischen Methode u. d. Geschichtsphilosophie* (3^a-4^a edizione, Leipzig, Duncker u. Humblot, 1903).

I.

Sulla filosofia della natura.

1. Wilde, *Geschichte der Optik* (Berlino, 1843).

Contiene II, 153-218, una difesa delle teorie di Newton contro H.

2. M. J. Schleiden, *Schellings und H.^s Verhältniss zur Naturwissenschaft* (Leipzig, 1844).

3. Herm. Schwarz, *Versuch einer Philosophie der Mathematik, verbunden mit einer Kritik der Ausstellungen H.^s über den Zweck und die Natur der höheren Analysis* (Halle, 1853).

4. K. Rosenkranz, *H.^s Naturphilosophie und ihre Bearbeitung durch den italien. Philosophen A. Vera* (Berlin, 1868).

5. F. Chlebig, *Kraft u. Stoff oder d. Dynamismus d. Atome aus hegel'schen Prämissen abgeleitet* (Berlin, 1873).

6. A. Bullinger, *H.^s Naturphilosophie in vollen Recht gegenüber ihren Kritikastrern* (München, Ackermann, 1903).

K.

Sulla storia della filosofia.

1. A. L. Kym, *H.^s Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie* (Zürich, 1849).

2. C. Monrad, *De vi logicæ rationis in describenda philosophiæ historia* (Christiania, 1860).

Risponde alle obiezioni di Ed. Zeller, nella prefazione alla sua *Philos. d. Griechen*, contro il metodo di H. (e già nei *Jahrb. d. Gegenwart*, 1843, p. 209 segg.).

3. E. Bratuscheck, *Wie H. Plato auffasst* (in *Philos. Monatshefte*, vol. VII, 1871-2, pp. 433-463).

4. Gust. Ad. Wyneken, *H.^s Kritik Kants*, zur Einleitung in die hegelsche Philosophie (Greifswald, 1898).

5. W. Windelband, sulla storiografia della filosofia nel secolo XIX (in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Festschrift für K. Fischer, Heidelberg, 1904-1905, II, 175-200).

L.

Varia.

1. W. von Schütz, *H. und Günther* (Leipzig, 1842).

2. K. Rosenkranz, *Ueber Schelling u. H.*, Sendeschreiben an Pierre Leroux (Königsberg, 1843).

3. J. H. Fichte, *H.'s Magister-Dissertation u. sein Verhältniss zu Schelling* (nella *Zeitschrift für Phil. u. spek. Theol.*, XII, 1844, pp. 142-186).

4. F. Rehm, *Goethe und H., eine historische Parallele* (Oels, 1849).

5. K. P. Fischer, *Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz von Baaders. Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schellings u. H.* (Erlangen, 1865).

6. Fr. Hoffmann, *H. u. Baader* (lettera del 12 ottobre 1865 a Bertrando Spaventa, pubblicata nella rivista la *Critica*, di Napoli, IV, 1906, pp. 224-230).

7. — *H. Rosenkranz u. Baader* (nei *Philosoph. Monatshefte*, III, 1869, pp. 1-25, 93-110, 185-208).

L'Hoffmann tocca spesso del rapporto tra H. e B. nelle sue introduzioni ai *Gesammelte Werke* del B. (Leipzig, 1851-1860); e negli altri suoi scritti.

8. — *Die hegelsche Philosophie in St. Louis in den Vereinigten Staaten Nordamerikas* (nei *Philos. Monatsh.*, VII, 1871-2, pp. 58-63).

9. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (nella *Neue Zeit*, 1886, fasc. 4-5; poi in opusc., Stuttgart, Dietz, 1886; 2ª ed., ivi, 1895).

Della letteratura tedesca circa il materialismo storico, in cui si tocca spesso dei rapporti tra il pensiero di H. e quello del Marx, noteremo anche: Th. G. Masaryk, *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus* (Wien, 1899); Ludw. Woltmann, *D. histor. Materialismus, Darstellung u. Kritik der marxistischen Weltanschauung* (Düsseldorf, 1899); Dav. Koigen, *Zur Vorge-*

schichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland, Zur Geschichte der Philosophie und Socialphilosophie des Junghegelianismus (Bern, 1901); P. Nerrlich, *Ueber das Verhältniss L. Feuerbachs zu H.* (nei *Preuss. Jahrbücher*, vol. 80°, 1895).

10. Th. Flathe, *H. in seinen Briefen* (nella *Historische Zeitschrift*, N. S., vol. XXIV, 1888).

11. Max Runze, *H. u. Franz v. Baader* (nei *Vorträge der philos. Gesellschaft zu Berlin*, 1892).

12. Ch. Bonnier, *H. u. Marx* (nella *Neue Zeit*, IX, vol. II, 1891, pp. 653-661).

13. Rud. Eucken, *Hegel to-day*, transl. by Thomas J. Mc Cormack (nel *Monist*, VII, 1897, pp. 321-339).

II.

LETTERATURA ITALIANA.

Per la letteratura non tedesca intorno ad H., abbiamo creduto opportuno di tener conto anche delle più notevoli trattazioni in libri generali. Delle introduzioni e prefazioni dei traduttori non si ripete l'indicazione, bastando rinviare alla Parte I, v, sez. A, B, C.

Le opere francesi e inglesi dell'italiano Vera, sono state indicate nelle sez. III e IV.

1. Ottavio Colecchi (1773-1847), Frammenti di *Questioni filosofiche sulla logica e sull'estetica di H.* (nel *Giambattista Vico*, di Napoli, 1857, I, 335-392, II, 123-136, III, 68-96).

2. G. B. Passerini, *Sullo stato attuale della filosofia in Germania* (Capolago, 1844).

Da una citazione, che ne fa il Gioberti (*Prolegomeni*, Brusselle, 1845, pp. 323-4), risulta che vi si critica la dialettica hegeliana.

3. Antonio Rosmini-Serbati, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, 1846-7.

Fu pubblicato come « opera postuma » (Torino, stamp. Unione tipogr. editr., 1883). Si vedano L. I, C. VIII: *Della partizione dell'ente secondo H.*; e il L. II, che contiene la critica della dialettica di H.

4. Vincenzo de Grazia, *Su la logica di H. e su la filosofia speculativa*, discorsi (Napoli, tip. de' Gemelli, 1850).

5. B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di H.* (estr. dalla *Rivista italiana*, n. 5, fasc. di nov., pp. 1-30, e dec., pp. 31-78, 1850, Torino, tip. G. Paravia).

6. B. e S. Spaventa, *Lettere varie intorno alla filosofia hegeliana* (nel vol. di B. Croce, *S. Spaventa, dal 1848 al 1861*, scritti, lettere, documenti, Napoli, Morano, 1898).

7. B. Spaventa, *Recens. dello scritto di H. Steintal: La scienza della lingua di G. di Humboldt e la filosofia hegeliana* (nel *Cimento*, di Torino, luglio 1855, VI, 60-5).

8. — *H. confutato da Rosmini*, saggio primo (nel *Cimento*, maggio 1855, V, 881-906), a proposito delle critiche mosse all'hegelismo da A. Rosmini, nella sua *Logica* (Torino, Pomba, 1854).

È ristampato in B. Spaventa, *Da Socrate ad H.*, nuovi saggi, a cura di G. Gentile (Bari, Laterza, 1905). Nel *Cimento*, VI, 730-41, seguì sul proposito una polemica col Tommaseo: *Sopra alcuni giudizi di N. T.*

9. Floriano del Zio, *Prolusione al corso di lezioni sulla Enciclopedia delle scienze filosofiche di H.* (Napoli, S. Marchese, 1861).

10. B. Spaventa, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli*, 23 novembre-23 dicembre 1861 (Napoli, F. Vitale, 1862).

Su H. si vedano specialmente pp. 167-205.

11. A. Labriola, *Contro il ritorno a Kant propugnato da E. Zeller* (Difesa della dialettica di H.), 1862 (in *Scritti varii di filosofia e politica*, a cura di B. Croce, Bari, 1906, pp. 1-33).

12. L. Longoni, *Il sistema filosofico di G. G. F. H.* (Milano, 1863).

13. G. Allievo, *Sulla critica dell'hegelismo*, lettera a L. Ferri (nella *Rivista ital. di sc. lett. ed arti*, di Torino, 23 giugno 1862; è in *Rivista contemporanea*, 1864).

14. B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di H.* (in *Atti della R. Acc. di sc. mor. e pol.*, vol. I, 1864, pp. 123-185: ristampata in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, 1900, pp. 165-252).

15. G. Caroli, *H. in Italia* (appendice al libro dell'ab. Maigno, *Matematica e panteismo*, trad., Bologna, 1864).

16. G. Allievo, *Saggi filosofici* (Milano, 1866).

Cont.: pp. 119-143, *La logica ordinaria e la logica hegeliana*; pp. 294-306, *Sulla critica dell' Hegelianismo*.

17. B. Spaventa, *Principii di filosofia*, vol. I *La conoscenza - La logica* (Napoli, Ghio, 1867).

Interrotta a p. 248. Comprende l'esposizione della *Fenomenologia* fino alla dottrina dell'autocoscienza, e quella della *Logica*, fino al principio della dottrina dell'essenza.

Notiamo questo volume dello Spaventa, come la migliore

rielaborazione italiana della logica di H.; avvertendo per altro, che, come per la letteratura tedesca, così per l'italiana e per le altre, non abbiano indicato i molti lavori teorici ispirati ai principii hegeliani. Tali quelli degli scolari dello Spaventa (De Meis, Maturi, Jaia, Ragnisco, D'Ercole, ecc.); degli scolari del Vera (R. Mariano); di hegeliani d'altra provenienza (M. Florenzi Waddington); di hegeleggianti (P. Coretti); ecc.

18. A. Galasso, *Del sistema hegeliano e sue pratiche conseguenze* (Napoli, Fibreno, 1867).

Estr. dal *Campo dei filosofi italiani*. È un lavoro scritto per concorso al premio Ravizza del 1865 sul tema: « Quali conseguenze pratiche derivano dall'idealismo assoluto di Giorgio Hegel nella Morale, nel Dritto, nella Politica e nella Religione ».

19. G. Prisco, *Lo hegelianismo considerato nel suo svolgimento storico e nel suo rapporto con la scienza* (Napoli, Manfredi, 1868).

Fu prima inserito nel periodico: *La scienza e la fede*. — L'a. è ora cardinale arcivescovo di Napoli.

20. G. Allievo, *L'hegelianismo, la scienza e la vita*, monografia che riportò il premio al concorso Ravizza, ricompota e notevolmente ampliata (Milano, Agrelli, 1868).

21. P. Siciliani, *Gli hegeliani in Italia* (in *Rivista bolognese*, II, fasc. VI, 1868).

22. B. Spaventa, *Studi sull'etica di H.* (in *Atti della R. Accad. di sc. mor. e polit. di Napoli*, IV, 1869; ristampata col titolo di: *Principii di etica*, a cura di G. Gentile, Napoli, Pierro, 1904).

23. F. Masci, *Le categorie del finito e dell'infinito di H.* (nella *Rivista bolognese*, 1869).

24. — *La dialettica del limite nella logica di H.* (nella *Riv. bolognese*, 1869).

25. F. Acri, *Su la natura della storia della filosofia* (Bologna, 1872).

26. F. Fiorentino, *Sul concetto della storia della filosofia di H.*, lettera al prof. F. Acri (nel *Giornale napoletano di filos. e lettere*, marzo 1872; ristamp. in *Scritti varii di letteratura, filosofia e critica*, Napoli, 1876, pp. 331-347).

27. P. Ragnisco, *Storia critica delle categorie dai primordii della filosofia fino ad H.* (Napoli, 1870). Due voll.

28. V. Fornari, *Dell'arte del dire* (Napoli, Fibreno, 1866-72, 4^a ediz.).

Nel vol. IV, è una critica dell'estetica di H. Risposero V. Imbriani, *V. Fornari estetico* (in *Giorn. napol. di filosofia e lettere*, 1872); e F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia* (Napoli, Morano, 1876).

29. L. Miraglia, *I principii fondamentali dei diversi sistemi di filosofia del diritto e la dottrina giuridica di Giorgio G. F. H.* (Napoli, Giannini, 1873).

30. B. Spaventa, *Idealismo o realismo? Nota sulla teoria della conoscenza: Kant, Herbart, H.* (in *Rendiconti della R. Accad. di sc. mor. e polit.*, aprile-giugno 1874, pp. 87-97; ristamp. in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, pp. 353-366).

• 31. P. Sala, *I trionfi del papato sulla filosofia hegeliana* (Palermo, 1874).

32. P. d'Ercole, *La pena di morte e la sua aboli-*

zione dichiarata teoricamente e storicamente secondo la dottrina hegeliana (Milano, 1875).

Scrissero allora variamente intorno alla pena di morte in relazione con la filosofia di H., lo Spaventa, l'Imbriani, il Vera, ed altri; le cui opinioni possono vedersi ricordate nel volume del D'E.

33. L. Miraglia, *La filosofia del diritto di H., di Trendelenburg e di Ahrens, e la scienza economica* (nel *Giorn. econom.* di Padova, 2°, 1875-6).

34. F. Fiorentino, *Manuale di storia della filosofia* (Napoli, Morano, 1881), vol. III, capp. XXII e XXVII.

35. B. Spaventa, *Esame di un'obiezione del Teichmüller alla dialettica di H.* (in *Atti d. R. Acc. di sc. mor. e pol. di Napoli*, vol. XVIII; ristamp. in *Scritti filosofici*, pp. 253-276).

Sono da vedere, per altro, intorno alla dottrina hegeliana, tutti gli scritti dello Spaventa; dei quali cfr. bibliografia in *Scritti filosofici*, ed. Gentile.

36. P. Ragnisco, *Il principio di contraddizione: H.* (in *Filosofia delle scuole italiane*, 1883).

37. G. Levi (Gielle), *La dottrina dello stato di H. e le altre dottrine intorno allo stesso argomento: I-III* (Roma, 1884).

38. A. Vera, *Dio secondo Platone, Aristotile ed H.* (negli *Atti d. R. Accad. di sc. mor. e pol. di Napoli*, 1886, t. XX).

39. L. Ferri, *La dottrina della conoscenza nell'hegelianismo* (in *Rivista italiana di filosofia*, IV, vol. I, 1889: a proposito dell'opera postuma di B. Spaventa, *Esper. e metafisica*).

40. V. de Lucia, *L'H. in Italia* (Vasto, 1891).

41. S. Maturi, *L'idea di H.* (Napoli, 1891).

Del M. son da ricordare anche: *L'ideale del pensiero umano ossia la esistenza assoluta di Dio* (Avellino, 1882); *Uno sguardo generale sulle forme fondamentali della vita* (Napoli, 1888); *La filosofia e la metafisica* (ivi, 1894); *Principii di filosofia* (ivi, 1897-8).

42. P. d'Ercole, *C. L. Michelet e l'hegelianismo* (nella *Riv. ital. di flos.*, IX, 1894, vol. I).

43. G. Allievo, *Esame dell'hegelianismo* (Torino, tip. subalpina, 1897).

44. C. Cantoni, *Storia compendiata della filosofia*, 4^a ediz. corretta ed aumentata (Milano, Hoepli, 1897: è il vol. 3^o del *Corso elementare di filosofia*: si vedano su H. pp. 394-401).

45. A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e filosofia* (Roma, Loescher, 1898).

Sulla negazione della negazione; sugli hegeliani di Napoli. — Sui rapporti tra H. e Marx scrissero, in Italia, il Labriola, *Saggi sulla concezione materialistica della storia* (2^a ed., Roma, Loescher, 1903); G. Gentile, *La filosofia di Marx* (Pisa, Spoerri, 1898); e B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* (Palermo, Sandron, 1900; 2^a ediz., 1907).

46. G. Gentile, *Della vita e degli scritti di B. Spaventa* (Napoli, 1900).

Questa monografia serve d'introduzione agli *Scritti filosofici* cit. dello Spaventa; ed è il più ampio lavoro intorno all'hegelismo italiano.

47. B. Varisco, *Razionalismo ed empirismo*, a proposito del vol. citato di *Scritti filosofici* dello Spaventa (nella *Rivista di flos. e sc. affini*, di Bologna, marzo 1902).

48. G. Gentile, *Filosofia ed empirismo* (risposta: ivi, maggio-giugno 1902).

49. B. Varisco, *Per la critica* (replica: ivi, ottobre 1902).

50. G. Gentile, *Polemica hegeliana*, ultima replica al prof. B. Varisco (Napoli, Pierro e Veraldi, 1902).

51. B. Croce, *Estetica*, teoria e storia (Palermo, Sandron, 1902; 2ª ediz., 1904): sull'estetica di H., pp. 307-316, 353-4, 373-6.

52. G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, ricerche storiche (Napoli, ediz. della *Critica*, 1903).

Notizie sull'hegelismo a Napoli prima del 1848.

53. F. Masci, *La libertà nel diritto e nella storia secondo Kant ed H.*, appunti critici (in *Atti d. R. Acc. di sc. mor. e pol. di Napoli*, 1903).

54. G. Gentile, Introd. alla ristampa dei *Principii di etica*, di B. Spaventa: vedi sopra n. 22.

Sottopone a critica l'opuscolo del M., indicato al n. 53.

55. G. Gentile, recensione del libro di J. B. Baillie, *The origin and significance of H.'s Logic*: v. più sotto, sez. III (nella *Critica*, rivista di letteratura, storia e filosofia, diretta da B. Croce, II, 1904, pp. 29-45).

56. B. Croce, *Siamo noi hegeliani?* (ivi, II, 1904, pp. 261-264).

57. B. Spaventa, *Da Socrate ad H.*, nuovi saggi di critica filosofica, a cura di G. Gentile (Bari, Laterza, 1905).

58. G. Papini (Gian Falco), *Il crepuscolo dei filosofi: Kant, H., Schopenhauer*, ecc. (Milano, Soc. editr. lomb., 1906).

Su H., pp. 45-94. Si veda la recens. di B. Croce, nella *Critica*, IV, 1906, pp. 140-144.

59. B. Croce, *La preistoria di un paragone* (nella *Critica*, IV, 1906, pp. 87-88).

Sulla derivazione da H. del noto paragone tra la filosofia kantiana e la rivoluzione francese.

60. B. Croce e G. Gentile, *Documenti inediti sull'hegelismo napoletano*, dal carteggio di B. Spaventa (nella *Critica*, IV, 1906, nn. 3° e 5°, in contin.).

III.

LETTERATURA FRANCESE.

1. V. Cousin, *Fragments philosophiques* (Paris, 1826; ed. in quattro voll., ivi, 1843-7).

Del Cousin (oltre la corrispondenza citata, cfr. Parte I, III, n. 5), son da vedere, rispetto ad H., i *Souvenirs d'Allemagne* (nella *Revue des deux mondes*, t. XI, 1857, pp. 545-560, t. LXIV, 1866, pp. 594-619: cfr. anche *Fragments et souvenirs*, Paris, 1860). Contro questi *Souvenirs*, scrisse A. Vera, nella *Rivista contemporanea*, giugno 1860, un articolo (rist. in *Mélanges philosophiques*, Paris-Naples, 1862, pp. 155-172).

2. J. Willm, *Essai sur la philosophie de H.* (Strasbourg, 1836).

3. A. Lèbre, *H., son école: nouveau système de Schelling* (nella *Revue des deux mondes*, 1 gennaio 1843).

4. Ad. Ott, *H. et la philosophie allemande, ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philos. allem. depuis Kant, et spec. de celui de H.* (Paris, 1844).

5. *Dictionnaire des sciences philosophiques* (Parigi, Hachette, 1844-52): artic. su *H.*

6. Prevost, *H.*: *exposition de sa doctrine* (Toulouse, 1845).

7. C. de Remusat, *De la philosophie allemande*, avec une introduction sur les doctrines de Kant, Fichte, Schelling et *H.* (Paris, 1845).

8. A. Véra, *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termine doctrina* (Paris, 1845).

9. É. Saisset, *Travaux publiés en France sur Kant, Fichte, Schelling et H.* (nella *Revue des deux mondes*, febbraio 1846).

10. Saint-René Taillandier, *H.*, *de la crise de la philosophie hégélienne* (nella *Revue des deux mondes*, 15 luglio 1847).

11. J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande* (Paris, 1849): quattro voll.

12. Chr. Bartholmèss, *Histoire critique sur les doctrines religieuses de la philosophie moderne* (Paris, 1855), II, 237-423.

13. Gratry, *La logique* (Paris, 1855), vol. II.

Contiene una confutazione della dialettica hegeliana, col titolo: *Une étude sur la sophistique contemporaine*. Se ne veda la recens. di B. Spaventa (in *Rivista contemporanea*, 1856, VIII, 276-88).

14. A. Véra, *Introduction à la philosophie de H.* (Strassbourg, Silbermann, 1855).

Se ne pubblicò nel 1864 una: « deuxième édition revue et augmentée de notes et d'une nouvelle préface » (Paris, Ladrangé, 1864). La pref. è rivolta contro il li-

bro del Foucher de Careil (v. n. 25.), e contro le *Log. Unters.* del Trendelenburg.

15. É. Saisset, *La philosophie moderne depuis Ramus jusqu'à H.* (nella *Revue des deux mondes*, marzo 1856).

16. A. Dantier, *La philosophie hégélienne et l'école populaire en Allemagne* (in *Revue contemporaine*, volume 26°, 1856).

17. A. Nefftzer, *H. et la philosophie allemande* (nella *Revue germanique*, 1858, 3°-4°, sett.-nov.).

18. J. F. Nourrisson, *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à H.* (Paris, 1858, 4ª ed., 1868).

19. A. Laugel, *La logique de H., traduite par M. A. Véra* (nella *Revue des deux mondes*, 15 sett. 1859).

20. É. Saisset, *Le pantheisme de H.* (nei suoi *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1859, e 1862).

21. — *Leibnitz et H.*, d'après de nouveaux documents (nella *Revue des deux mondes*, 15 dicembre 1860).

22. P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans H.* (Paris, Ladrangé, 1861).

A proposito di questo libro scrisse A. Franck, nel *Journal des débats*, 22 dicembre 1860.

23. A. Véra, *L'hégélianisme et la philosophie* (Paris, Ladrangé, 1861).

Concerne specialmente i rapporti del pensiero di H. con Platone, Newton e Leibniz; e risponde al Saisset, al Janet, al Franck, ecc. — Tutti gli scritti del V. trattano di H.; e tra essi sono ancora da notare (oltre le introdu-

zioni alle traduzioni francesi), le *Mélanges philosophiques* già cit., e i *Saggi filosofici* (Napoli, Morano, 1885).

24. Edm. Scherer, *H. et l'hégélianisme* (nella *Revue des deux mondes*, 15 febbraio 1861, pp. 812-856; ristampato nei *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1864, 2^a ed., 1865).

25. A. Foucher de Careil, *H. et Schopenhauer* (Paris, 1862).

Trad. ted. di J. Singer (Wien, 1888). Cfr. *Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos.*, XII, 348-353; *Archiv für Gesch. der Philos.*, III, 161-8.

26. E. Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (Paris, 1864).

27. E. Vacherot, *Métaphysique de la science*: vol. II: *La philosophie du XIX siècle*.

28. É. Beaussire, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française* (Paris, Germer Baillière, 1865).

Cfr. su questo libro P. Janet, *Un précurseur français de H., Dom Deschamps* (nella *Revue des deux mondes*, 1 luglio 1865); e, contro, Rosenkranz, *H. als deutsch. Nationalphilosoph*, ecc., pp. 298-9.

29. Alfred Weber, *Introduction historique à la philosophie hégélienne* (Strasbourg, 1866).

30. C. L. Michelet, *L'hégélianisme en 1867* (in *Théol. et Philos.*, 1867, pp. 130-143).

31. J. A. Marrast, *La philosophie du droit de H.* (Paris, 1869).

32. É. Beaussire, *Le centenaire de H. en 1870* (nella *Revue des deux mondes*, 1 gennaio 1871).

33. P. Bertauld, *De la méthode. Méthode spinosiste et méthode hégélienne* (2^a ediz., Paris, 1871).

34. É. Beaussire, *La philosophie politique de H.* (nei *Comptes-rendus de l'Acad. des sciences morales et politiques*, XXV, 1871).

35. G. Valbert (Victor Cherbuliez), *La correspondance de H.* (nella *Revue des deux mondes*, 1 luglio 1887).

Si legge anche in ispagnuolo nella *España moderna*, ottobre 1890.

36. Lévy-Bruhl, *La théorie de l'état dans H.* (in *Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales et politiques*, N. S., XXXII, 1889).

37. G. Plekhanow, *La philosophie de H.* (in *L'ère nouvelle*, di Parigi, ott.-nov. 1894).

38. G. Noël, *La logique de H.* (Paris, Alcan, 1897: inserito prima, in forma di articoli, nella *Revue de métaphys. et de morale*).

39. Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne* (Paris, Fischbacher, 1905); cfr. su H. pp. 504-543.

IV.

LETTERATURA INGLESE.

1. Ch. Hodge, *The school of H.* (nella *Princeton Review*, gennaio 1840).

Nella stessa rivista: J. W. Alexander, *Life of H.*, XX, 561 sgg.

2. J. B. Stalls, *General principles of the philoso*

phy of nature... embracing the philosophical systems of... Hegel (Boston, 1848).

3. T. C. Sandars, *H.'s philosophy of right* (negli *Oxford Essays*, London, 1855, pp. 213-250).

4. A. Vera, *Inquiry into speculative and experimental science with special reference to H.'s doctrine* (London, 1856).

Accenni ad H. fecero anche il Coleridge e il Ferrier: cfr. Ueberweg,⁹ IV, 474, 475; e Stirling, *The secret of H.*, I, p. XXIV, 13. Si veda anche l'opera del Lewes, *Biographical history of philosophy*, ecc. (London, 1845).

5. James Hutchison Stirling, *The secret of H.: being the hegelian system in origin, principle, form, and matter* (London, Longman, Green, ecc., 1865). Due voll.

Di quest'opera capitale per l'hegelismo inglese, si è fatta una « new-edition carefully revised », in un sol volume (London-Edinburgh, 1898).

Cfr. *Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik*, LIV, 1869, pp. 182-5; e H. James, nella *North American Review*, vol. CII, pp. 264 sgg.

6. W. T. Harris, *Paul Janet and H.* (nel *Journ. of specul. phil.*, I, 1867, pp. 250-256).

7. T. Collins Simon, *H. and his connexion with British thought* (in *The Contemporary Review*, Parte I e II, gennaio e febbraio 1870).

8. J. S. Henderson, *H. as a politician* (in *The Fortnightly Review*, 1870, 2°).

9. — Mr. G. H. Lewes and H. (in *The contemporary review*, 20°, 1872).

10. J. Hutchison Stirling, *Lectures on the philosophy of law* (London, 1873).

11. W. R. Smith, *D.^r Stirling, H. and the mathematicism* (nella *Fortnightly Review*, 1873, 1°).

12. W. T. Harris, *H.^s philosophic method* (nel *Journ. of specul. Philos.*, VIII, 1874, pp. 35-48).

13. G. L. Lewes, *Lagrange and H.: the speculative method* (nella *Contemporary Review*, 1874, vol. 24°).

14. R. Flint, *The philosophy of history in France and Germany* (London, 1874).

Trad. francese di L. Carrau (Paris, Germer-Bailliére, 1878, due voll.).

15. T. M. Lindsay, *Recent hegelian contribution to english philosophy* (nel *Mind*, II, 1877, pp. 476-493).

16. R. B. Haldane, *Hegelianism and psychology* (nel *Mind*, III, 1878, pp. 568-571).

17. A. J. Balfour, *Transcendentalism* (nel *Mind*, III, 1878, pp. 480-505).

18. J. S. Hall, *Notes on H. and his critics* (nel *Journ. of specul. Philosophy*, XII, 1878, pp. 93-103).

19. J. Rae, *The socialism of K. Marx and the young hegelians* (in *The Contemporary Review*, 40°, 1881).

20. Andrew Seth, *The development from Kant to H.*, with chapters on the philosophy of religion (London, 1882).

Recens. di G. Fonsegrive, nella *Revue philosophique*, 1885, XIX, 332-343; e cfr. *Mind*, VII, 1882, pp. 409-413 — Dello stesso Seth: *H.: an exposition and a criticism*, nel *Mind*, VI, 1881, pp. 513-530.

21. W. James, *On some hegelisms* (in *Mind*, 1882, pp. 186-208).

22. W. T. Harris, *H.^s four paradoxes* (nel *Journal of specul. philosophy*, XVI, 1882, pp. 113-122).

23. Edw. Caird, *H.* (Edinburgh-London, Blackwood, 1882, nella serie *Philosophical Classics*; nuova ediz., 1903).

Cfr. recensione di R. Adamson, in *Mind*, vol. VIII, pp. 432-438; e in *Revue philosophique*, XX, 619.

24. W. P. Ker, *Philosophy of art* (negli *Essays in philosophical criticism*, London, 1883).

25. Walter B. Wines, *H.^a idea of the nature and sanction of the law* (nel *Journal of speculative philosophy*, XVIII, 1884, pp. 9-20).

26. W. James, *Absolutism and empiricism* (nel *Mind*, IX, 1884, pp. 281-286).

27. John Steinfort Kedney, *H.^a Aesthetics*, a critical exposition (Chicago, 1885: in *Grigg's Philosophical classics*).

28. S. Alexander, *H.^a conception of nature* (in *Mind*, II, 1886, pp. 494-523).

29. F. L. Soldan, *H.^a philosophy of religion* (nel *Journal of speculative philosophy*, XX, 1886, XXI, 1887).

30. A. Seth, *Hegelianism and personality* (Edinburgh-London, 1887, 2.^a ed., 1893).

Su questo libro si vedano *Philosophische Monatshefte*, XXVII, 1891, pp. 216-221, e il *Mind*, XIII, 1888, pp. 256-263.

31. G. S. Morris, *H.^a philosophy of the state and of history* (Chicago, 1887; London, 1888).

32. A. M. Fairbairn, *H.^a philosophy of religion* (Chicago, 1888, in *Griggs Philos. Classics*).

33. R. B. Haldane, *H. and his recent critics* (nel *Mind*, XIII, 1888, pp. 585-589).

34. A. Seth, *H. and his recent critics* (nel *Mind*, XIV, 1889, pp. 116-119).

35. — *The present position of the philosophical sciences* (Edinburgh, 1889)

36. Will. T. Harris, *H.^s Logic: a book on the genesis of the categories of mind, a critical exposition* (Chicago, Griggs, 1890).

37. J. Mc Bride Sterret, *Studies in H.^s philosophy of religion* (London, e New-York, 1891).

38. B. Bosanquet, *History of aesthetics* (London, 1892).

39. A. Fraser, *The psychological basis of hegelism* (nell' *American Journal of Psychology*, aprile-luglio 1893, V, 472-493).

Cfr. *Revue philosophique*, 1893, II, 671.

40. J. Mc Bride Sterret, *The ethics of H.* (Boston, 1893).

Fu già pubblicato in parte nell' *Intern. Journal of ethics* II, 1891-2, pp. 176-200. — Lo stesso autore scrisse: *H.^s Aesthetics*, in *Church Review*, XLI, 372, e *Hegelianism*, ivi, XLVII, 525.

41. A. J. Balfour, *A criticism of current idealistic theories*, (nel *Mind*, XVIII, 1893, pp. 425-440).

42. David G. Ritchie, *Darwin and H.*, with other philosophical studies (London, 1894).

43. J. Watson, *The problem of H.* (in *Philosophical review*, III, 1894, pp. 655-671).

44. S. W. Dyde, *H.'s conception of freedom* (ivi, III, 1894).

45. A. Seth, *Hegelianism and its critics* (nel *Mind*, N. S., III, gennaio 1894).

46. W. Wallace, *Prolegomena to the study of H.'s philosophy and especially of his Logic*, second edition revised and augmented (Oxford, Clarendon Press, 1894).

V. sopra Parte I, v, C, n. 5. Cfr. *Revue philos.*, 1894, II, 538-40.

47. R. B. Haldane, *H.* (in *Contemporary review*, vol. 67°, 1895).

48. J. Mc Taggart Ellis Mc Taggart, *Studies in the hegelian dialectic* (Cambridge, Univ. Press, 1896).

I cap. 4° e 5° furono prima pubblicati nel *Mind*, N. S., nn. 1, 2, 8, 10, e in parte nella *Revue de métaphys. et de morale*, 1893. Vedine recensione del Wallace, in *Mind*, N. S., V, 1896, pp. 539-554. Cfr. M. Glossner, *Ein kritischer Anhänger H.'s in England* (nel *Jahrb. für Philos. u. spek. Theol.*, vol. XII, 1893, pp. 383-404).

49. E. Digby, *H.'s monism and christianity* (nel *Monist*, ott. 1896).

50. J. A. Leighton, *H.'s conception of God* (nella *Philosophical review*, V, nov. 1896, pp. 601-618).

51. J. Aug. Mc Vannel, *H.'s doctrine of the will*, a contribution to philosophy (New-York, 1896).

52. H. Haldar, *Some aspects of H.'s philosophy* (in *Philosophical Review*, V, 1896, pp. 263-277).

53. F. L. Luqueer, *H. educator* (New-York, 1896).

54. E. B. Mc Gilvary, *The presupposition question*

in *H.'s logic* (in *Philosophical review*, VI, sett. 1897, pp. 497-520).

55. J. E. Mc Taggart, *H.'s treatement of the categories of the subjective notion* (in *Mind*, N. S., VI, 1897, pp. 164-181, 342-358)

56. — recens. del libro del Noël, *La logique de H.*: v. sopra (in *Mind*, N. S., VI, 1897, 573-575).

57. E. S. Haldane, *Jacob Böhme and his relation to H.* (in *Philosophical Review*, marzo 1897).

58. B. Bosanquet, *H.'s theory of the political organism* (in *Mind*, N. S., vol. VII, 1898, pp. 1-14).

59. — *H.'s theory of punishment* (in *Philosophical Review*, VII, I, 1898).

60. E. B. Mc Gilvary, *The dialectical method* (in *Mind*, N. S., VII, 1898, pp. 55-70, 233-242, 388-403).

61. D. G. Ritchie, *Philosophy and the study of philosophers* (ivi, VIII, 1899, pp. 1-24).

62. J. E. Mc Taggart, *H.'s treatement of the categories of the objective notion* (ivi, VIII, 1899, pp. 35-62)

63. — *H.'s treatement of the categories of Idea* (ivi, IX, pp. 145-183).

64. A. K. Rogers, *The absolute of H.* (in *Mind*, N. S., vol. IX, 1900, pp. 332-348).

65. — *The hegelian conception of thought* (in *Philosophical review*, IX, 1900), pp. 152-166, 293-310).

66. J. E. Mc Taggart, *Studies in hegelian cosmology* (Cambridge, Univ. Press, 1901).

I cap. V e VII erano stati già pubblicati nell' *International Journal of ethics*, luglio 1896 e luglio 1897. Re-

censione di questi studii, in *Philosophical Review*, marzo 1903, pp. 187-193.

67. Mac Lennan, *Trans-subjective realism and hegelianism* (nella *Philosophical Review*, vol. X, 1901, fasc. VI).

68. J. B. Baillie, *The origin and significance of H.^s Logic*, a general introduction to H.^s system (London, Macmillan, 1901).

69. J. S. Mackenzie, *The hegelian point of view* (nel *Mind*, gennaio 1902).

70. J. Grier Hibben, *H.^s Logic, an essay in interpretation* (New-York, Scribner, 1902).

71. R. Mackintosh, *H. and hegelianism* (Edinburgh, Clark, 1903: nella collezione *The world's epoch-makers*).

72. H. A. Overstreet, *The process of « reinterpretation » in hegelian dialectic* (nel *Journal of philos. psychol. a. scientific methods*, I, 20).

Si vedano anche, nel libro del Mackintosh, notizie sulla letteratura hegeliana inglese.

Alcuni articoli anon. su H. si leggono in *Nation. Quart.*, XVIII, 108; *Contemp. Rev.*, XX, 529; *Journ. of spec. Philos.*, III, 1869. pp. 344-350. Intorno all'*English hegelianism and its religion*, nel *Church Quart. Rev.*, XVII, 257 e nel *Living age*, CLX, 493. Su *H. and pantheism*, nell'*Amer. Church Rev.*, XXI, 382. — Su H. scrisse anche J. Royce, in *Atlantic Mo.*, LXVII, 45 sgg.

V.

ALTRE LETTERATURE.

1. F. V. Ch. Sibbern, *Bemærkninger og Undersøgelser, fornemmeling betræffende Hegels Philosophie betragtet forkoed til vor tid* (Copenhagen, 1838).

2. A. P. Adler, *Populær foredrag over H.^s obiectiv Logik* (Copenhagen, 1842).

3. S. Ribbing, *Den hegelska Methodens* (in *Eristiska Blad*, ecc., I, Upsala, 1852).

4. J. Ström, *Om hegelska filosofiens förhållande till kristendomer, parallelismer, ecc.* (Upsala, 1854).

5. Ernest Naville, *Het stelsel van H.^s* ('S Grave-nhage, 1867).

6. Th. Weber, *De Hegelii notionibus finiti infinitique commentatio* (Vratislaviae, 1868).

7. Reinbold Geijer, *Hegelianism och Positivism* (Lund, 1883; in *Lunds Universitets Arsskrift*, t. XVIII).

8. M. Rodriguez, *Ensayo critico sobre los sistemas filosóficos de Kant, Fichte, Schelling y H.* (Oviedo, 1885).

9. M. Menendez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Tomo IV, vol. I (Madrid, 1888): si veda cap. V, pp. 274-319 « La estética de H. ».

Si veda anche su H. la *Historia de la filosofia* di C. Gonzales (Madrid, 1879).

10. H. Höffding, *Storia della filosofia moderna* (in danese; trad. tedesca di Benedixen, Lipsia, 1895, 2 voll.; trad. ital. in corso, Torino, Bocca, 1906).

Correggere: p. 68, l. 15 : sola = solo; p. 81, l. 25 : nell'umanità = dell'umanità; p. 119, l. 13 : definitivo = definito; p. 183, l. 11 : della scienza = dalla scienza; p. 184, l. 18 : o il testamento = e il testamento.

INDICE

AVVERTENZA	Pag.	v
SOMMARIO	»	vii
I. La dialettica, o la sintesi degli op- posti	»	1
II. Chiarimenti circa la storia della dia- lettica	»	33
III. La dialettica e la concezione della realtà	»	51
IV. Il nesso dei distinti, e la falsa appli- cazione della forma dialettica	»	77
V. La metamorfosi degli errori in con- cetti particolari e gradi della ve- rità (La struttura della logica)	»	97
VI. La metamorfosi dei concetti partico- lari in errori filosofici. I. L'arte e il linguaggio (Estetica)	»	115
VII. — II. La storia (Idea di una filosofia della storia)	»	129
VIII. — III. La natura (Idea di una filo- sofia della natura)	»	145
IX. La costruzione delle false scienze e l'applicazione della dialettica all'individuale e all'empirico	»	169

X.	Il dualismo non superato. . . .	Pag. 185
XI.	La critica e la continuazione del pensiero di Hegel. — Conclusione	» 195
SAGGIO DI UNA BIBLIOGRAFIA HEGELIANA.		
	Parte I. Opere di Hegel	» 211
I.	Pubblicate dall'autore. II. Edizione completa delle opere e ristampe parziale di esse. III. Scritti pubblicati sparsamente. IV. Antologie. V. Traduzioni: a) italiane, b) francesi, c) inglesi.	
	Parte II. Letteratura intorno ad Hegel	» 229
I.	Letteratura tedesca: a) biografia, b) trattazioni generali, c) sulla logica, d) sull'estetica, e) sull'etica e filosofia del diritto, f) sulla filosofia della religione, g) sulla psicologia, h) sulla filosofia della storia, i) sulla filosofia della natura, k) sulla storia della filosofia, l) varia.	
	II. Letteratura italiana. III. Letteratura francese. IV. Letteratura inglese. V. Altre letterature.	

CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA

COLLANA DI TESTI E DI TRADUZIONI ITALIANE

a cura di B. CROCE e G. GENTILE



Nel presente risveglio degli studii filosofici italiani ci pare giunto il momento di apprestare ad essi quel potente sussidio, che fin oggi è loro mancato, dell'agevole lettura dei classici. Pur troppo, le opere che rappresentano i momenti principali nella storia del pensiero filosofico moderno, sono nate, quasi tutte, fuori d'Italia, e sono scritte in una lingua straniera. Di quelle poche, che sono state scritte da italiani, e in italiano, come de' *Dialoghi* di Bruno e della *Scienza nuova* di Vico, non senza grandi difficoltà si riesce ad acquistare oggi una buona edizione. È vero che dal 1860 in qua la conoscenza delle lingue straniere si è diffusa tra i nostri studiosi, e che parecchi ora leggono non solo i filosofi francesi, ma gli inglesi e i tedeschi nella loro lingua originale. Ma nessuno ha numerati questi parecchi; e c'è ragion di temere che non siano poi quanti si immaginerebbe dai facili giudizi che corrono in fatto di storia della filosofia, e dal tono sicuro di essi. La verità è, che la conoscenza dei classici è generalmente attinta dalle esposizioni, dalle monografie, dai manuali, attraverso i quali *il più divin s'invola*. Ai classici si ricorre, volta per volta, per riscon-

trare nel testo passi già riferiti, già noti, già discussi; e se ne leggono pagine, capitoli, brani di libri; ma non si leggono i libri; e col sistema, con lo spirito degli autori non s'acquista familiarità. V'è, quindi, l'erudito, magari; ma manca il dotto, e non si ha nemmeno lo studioso colto. Diciamo, generalmente; perchè d'ordinario non si perviene ad avere delle lingue straniere tal padronanza da leggerne la letteratura senza fatica; e anche perchè dei libri stranieri non si hanno ristampe italiane, adatte alle condizioni economiche di quelli che per solito coltivano in Italia questi studii. Le edizioni straniere, per lo più molto costose, si ricercano nelle pubbliche biblioteche, dove non sempre si trovano le migliori, le più recenti. Ma chi non sa che i libri, che si studiano meglio, sono quelli che ci appartengono?

C'è, d'altronde, una classe di studiosi, la più numerosa e la più importante per l'avvenire della scienza, quella degli studenti, alla quale l'uso delle fonti della storia della filosofia moderna riesce quasi impossibile. Entrano nelle università sforniti di ogni cognizione di lingue straniere. Secondo i programmi, dovrebbero pur conoscere il francese; ma, per quel difetto di letture e abuso di grammatiche che son proprii delle nostre scuole di oggi, accade che, quando i ragazzi escono dal ginnasio e hanno già compiuto e per lo più quindi tralasciano lo studio di questa lingua, non sono in grado di leggere seguitamente, intendendola, una pagina di uno scrittore classico. Quando escono dal liceo, non ne fanno poi certo di più. Sentono bensì tosto il bisogno di rifarvisi, e anche d'imparare almeno il tedesco, per poter profittare negli studii scientifici. Ma, appunto, mentre imparano, essi

dovrebbero leggere i classici; e non possono. Quel poco, che hanno imparato prima di addottorarsi, basta appena a leggiucchiare la « letteratura dell'argomento » per la tesi di laurea. E gli studii si terminano senza il fondamento necessario a una schietta cultura filosofica: la conoscenza diretta della storia del pensiero. Poi bisognerà « tenersi al corrente »; e per l'antico, cioè per le fondamenta, non ci sarà più nè tempo nè voglia. Gl'insegnanti di storia della filosofia sanno bene quali e quante difficoltà tocca loro di superare, se vogliono dedicare, come è pur necessario, un corso di conferenze alla lettura e alla illustrazione di un testo moderno. Onde tornano per lo più alla filosofia greca, per la quale quel tanto di greco, che si porta dai licei, basta, col sussidio delle traduzioni, — che non mancano, — a far le spese della lettura di un testo.

La filosofia, pertanto, cominciata e continuata a studiare nella bibliografia, nella erudizione e nella critica, diventa e resta ne' cervelli dei dottori di essa una materia morta di memoria, o, al più, un soggetto indifferente di disquisizioni e indagini filologiche; ma non apparisce mai qual'è per la natura sua, e quale si agita nella ricerca ansiosa e nella trepida esposizione del filosofo, come vita intima e palpitante dello spirito: non illumina e non riscalda.

Non v'ha dubbio che questa sia stata una delle cause principali della mediocrità filosofica italiana nell'ultimo cinquantennio. Non è mancata l'erudizione e la critica; ma non c'è stata la filosofia, nè l'animo filosofico. Come non v'ha dubbio che l'innegabile incremento delle speculazioni filosofiche, avvenuto in Francia in questo me-

desimo periodo, sia in gran parte dovuto all'intimo contatto che gli studiosi francesi han potuto avere con le filosofie straniere, specie la tedesca, mercè le traduzioni, molte buone, alcune ottime, che si son procurate delle opere maggiori di quella letteratura filosofica. Del solo Kant, che non si può dire non sia stato studiato in Italia, chi non conosce le traduzioni francesi del Tissot e del Barni? La *Critica della ragion pura* fu tradotta dall'uno e dall'altro; e ora entrambe le traduzioni sono esaurite, e già se ne annunzia una terza a cura dei signori Pacaud e Tremesaygues con prefazione dell'Hannequin. La *Ragion pratica* è stata tradotta due volte, prima, imperfettamente, dallo stesso Barni, e recentemente, molto bene, dal prof. Picavet. E in Francia non leggono e adoperano queste versioni i soli scolari e profani, ma gli stessi maestri; segno che esse entrano proprio nella letteratura filosofica nazionale. E in Italia? Chi può ricordare la vecchia traduzione — per altro, irreperibile — della *Ragion pura*, pubblicata a Pavia da un cav. Mantovani del 1822 al 1826? Essa fu subito dimenticata, e gli storici del kantismo in Italia ne sanno il valore. Tutta la cultura kantiana, che il pensiero francese certo ha ricevuto dalle menzionate traduzioni e da quelle di altre opere kantiane che gli diedero il Tissot stesso e lo stesso Barni, è interamente mancata al pensiero italiano. Tanto lievito potentissimo di meno! Oggi noi italiani non abbiamo una traduzione nè anche della *Ragion pura*, mentre gl'inglesi ne hanno una classica dovuta a Max Müller, e perfino gli spagnuoli ne hanno avuta una da D. José del Perojo, preceduta da una vita di Kant e dalla storia delle origini della *Critica* di K. Fischer. Gl'inglesi hanno tra-

dotto quasi tutte le principali opere straniere della filosofia moderna. I tedeschi hanno nella loro lingua la grande *Philosophische Bibliothek*, o raccolta delle opere principali della filosofia antica e moderna, intrapresa nel 1868 dal Kirchmann; hanno anche tradotto i dialoghi di Bruno, e, ciò che era più difficile, tutta la *Scienza nuova* di Vico. E sono i tedeschi, ossia la nazione della più ricca letteratura filosofica.

In Italia il desiderio d'impinguare il materiale della cultura filosofica fu sentito appunto negli anni dopo il 1815, quando, per note ragioni, si sentì più forte il bisogno speculativo, e si preparò infatti la fioritura del nuovo risorgimento, dal Galluppi al Gioberti, anzi allo Spaventa. E a Pavia dal 1818 al '26 la tipografia Bizzoni stampò più di 40 volumi di una *Collana di classici metafisici*, in cui si diedero tradotte opere di Cartesio, Malebranche, Locke, Cudworth, Condillac, Hume, Kant, Destutt de Tracy, Laromiguière. Ma a chi diresse la raccolta, se può dirsi che questa abbia avuta una direzione (*collettori* si chiamavano coloro che la curarono, G. Germani, L. Rolla e D. Sacchi), mancò la preparazione necessaria alla scelta dei testi e alla revisione delle traduzioni; come mancò ai traduttori la conoscenza sufficiente delle lingue straniere e della propria e l'adeguata cultura filosofica. Di quelle traduzioni gli stessi eruditi non ricordano se non quella di Kant, fatta dal Mantovani; e la ricordano per dire che fu pessima. Pure, quei libri dovettero esser letti, e far pensare. Nel 1832 l'editore Antonio Fontana di Milano imprese a pubblicare una *Biblioteca dell'intelletto*, ossia *Scelta raccolta di opere italiane e straniere antiche e moderne destinate alla col-*

tura della mente; incominciando coi due volumi del *Manuale della storia della filosofia* del Tennemann, trad. da F. Longhena, con note e supplementi dei professori G. D. Romagnosi e B. Poli. E questa biblioteca avrebbe dovuto dirigerla Romagnosi, che non sarebbe stato certo un « collettore », come già dimostrano le sue note al Tennemann; ma ne uscirono solo alcuni volumi, contenenti opere del Genovesi, del Jannelli, del Talia e di qualche altro.

Il disegno nostro non è di procurare una qualsiasi raccolta di filosofi moderni tradotti, senza un principio e senza un ordine; anzi di fornire, a chi voglia procurarsi in Italia cultura filosofica, una serie facilmente accessibile di testi, che nel suo complesso rappresenti direttamente e pienamente la storia della filosofia moderna ne' suoi momenti principali: una storia, com'è naturale, quale si disegna alla nostra mente, e informata ai principii che si propugnano nella rivista *La Critica*, che da tre anni andiamo pubblicando. Delle opere latine e italiane pensiamo di dare il testo originale, criticamente corretto; delle straniere, una traduzione quanto più fedele è possibile e in buona forma italiana. Le latine non crediamo opportuno tradurre, e perchè il latino è, e deve sperarsi che resti, un elemento immancabile dell'educazione d'ogni persona colta d'Italia; e perchè il latino del *Novum organum* e dell'*Ethica* è così intimamente connesso al pensiero che esprime, che svestire questo delle sue formule native varrebbe troppo apertamente sfigurarlo. Tutti i testi saranno illustrati da note sobrie, puramente storiche e filologiche, per non sovraccaricare le opere classiche del peso delle tante discussioni cui la

loro interpretazione ha dato luogo, e per non impedirne la genuina impressione. Lasciamo parlare i filosofi! Per soddisfare il bisogno d'indicazioni critiche e bibliografiche, sarà dato ai lettori, nel corso della pubblicazione della serie, o alla fine di essa, uno speciale volume, contenente un sommario critico della filosofia moderna, corredato di scelte notizie bibliografiche.

A questo modo noi speriamo, nel giro di non molti anni, di poter provvedere il pubblico italiano di edizioni accurate e a buon mercato di libri, ora così poco alla mano, come i *Dialoghi* di Bruno; il *De sensu rerum* di Campanella; il *Novum organum* e le parti principali degli altri scritti baconiani; il *Discorso*, le *Meditazioni*, i *Principii di filosofia* e le *Passioni dell'anima* di Cartesio; il *Leviathan* di Hobbes; l'*Ethica* e le *Epistole* di Spinoza; il *Saggio* di Locke; il *Trattato sui principii della conoscenza umana* e i *Dialoghi tra Hylas e Filonous* di Berkeley; la *Teodicea*, la *Monadologia*, i *Principii della natura e della grazia*, i *Nuovi saggi* e altri scritti minori di Leibniz; la seconda *Scienza nuova* di Vico; il *Trattato* e la *Ricerca sull'intelletto umano* di Hume; le tre *Critiche* di Kant; la *Dottrina della scienza* di Fichte; il *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling; la *Fenomenologia*, l'*Enciclopedia* e altri scritti di Hegel; l'*Introduzione alla filosofia* di Herbart; e qualche altra opera, delle più notevoli, che si stimerà d'aggiungere a queste menzionate. La collezione intera sarà chiusa in venticinque o trenta volumi.

I sottoscritti avranno collaboratori alcuni amici, valenti negli studi filosofici e nella conoscenza delle lingue straniere e dello scrivere italiano; ma, col rileggere tutte

le traduzioni e col determinare le note necessarie, procureranno di serbare alla collezione l'unità del metodo indicato.

Napoli, gennaio 1905.

B. CROCE

G. GENTILE

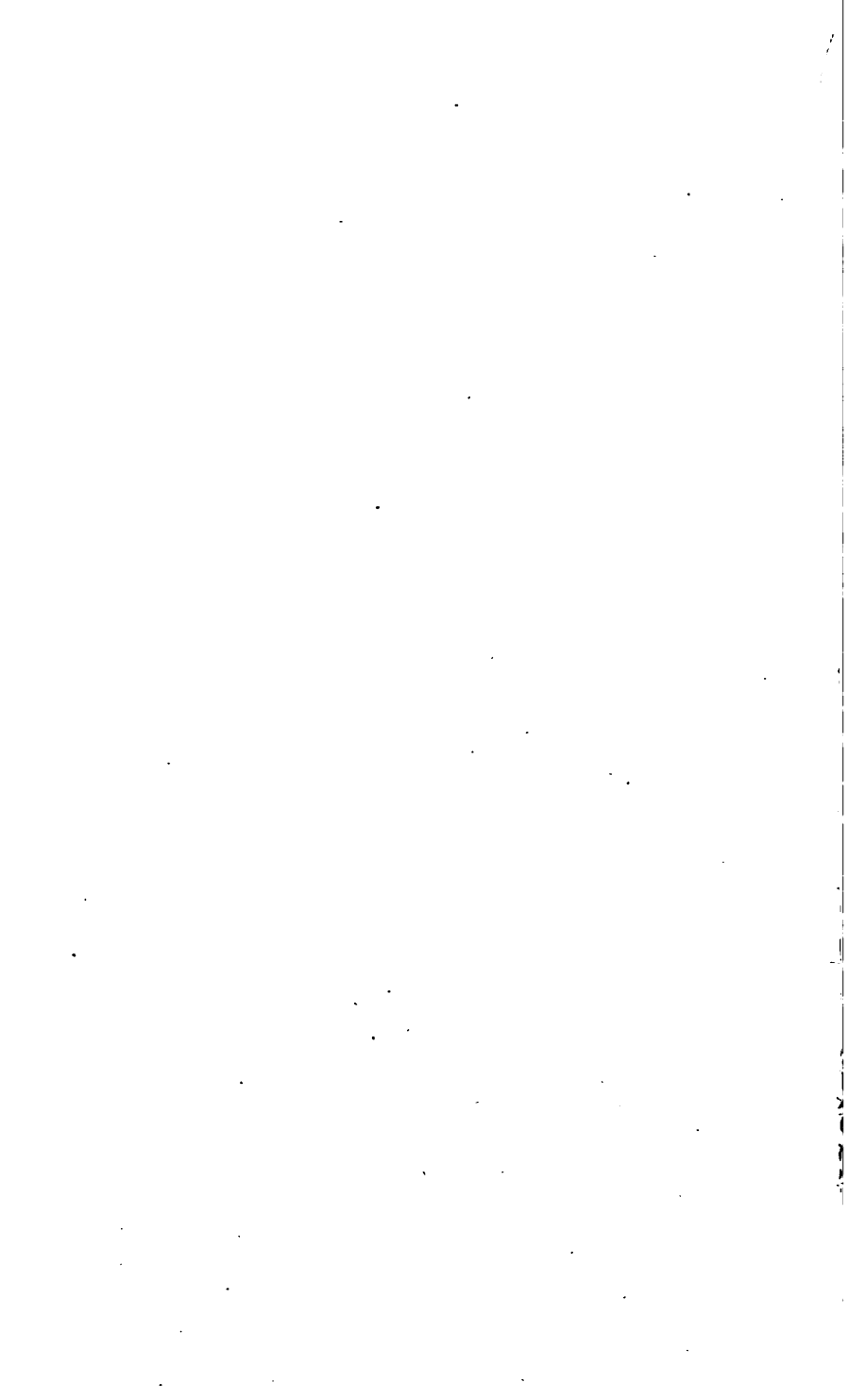
Nei primi giorni del novembre 1906 saranno pubblicati:

1. G. G. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tradotta da B. Croce.

2. Giordano Bruno, *Dialoghi metafisici*, con note di G. Gentile.

3. Emmanuele Kant, *Critica del Giudizio*, tradotta da A. Gargiulo.

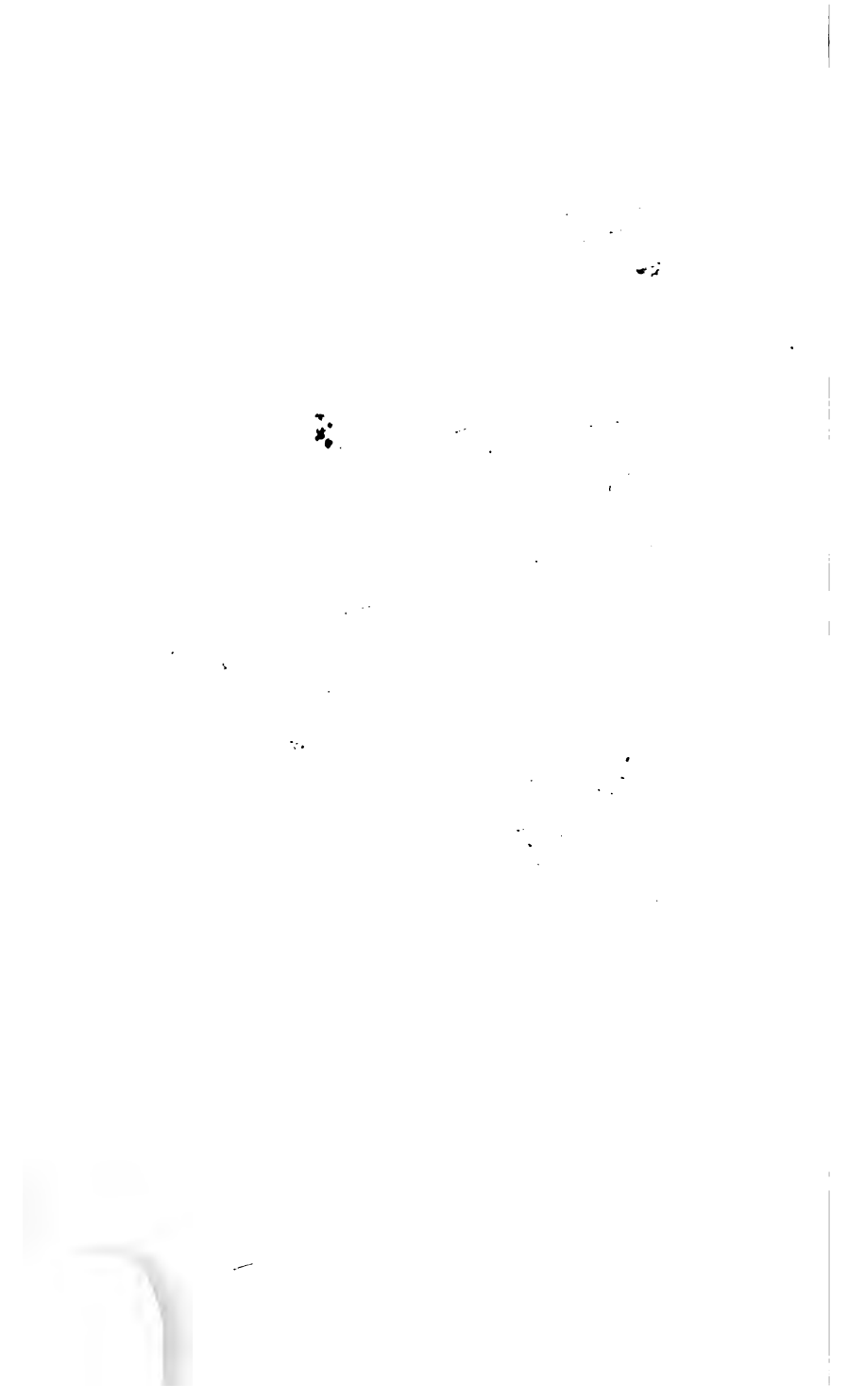




Biblioteca di Cultura Moderna

- 1.° PAOLO ORANO — **Psicologia sociale.** . . . L. 3,00
 - 2.° B. KING e T. OKEY — **L'Italia d'oggi** . . . > 4,00
 - 3.° ETTORE CICCOTTI — **Psicologia del Movimento socialista** . . . > 3,00
 - 4.° G. AMADORI-VIRGILJ — **L'Istituto familiare nelle società primordiali** . . . > 2,50
 - 5.° A. MARTIN — **L'Educazione del carattere** > 5,00
 - 6.° G. DE LORENZO — **India e Buddismo antico** > 3,50
 - 7.° V. SPINAZZOLA — **Le origini ed il cammino dell'Arte** . . . > 3,50
 - 8.° REMY DE GOURMONT — **Fisica dell'Amore (Saggio sull'istinto sessuale)** . . . > 3,50
 - 9.° C. CASSOLA — **I sindacati industriali. Cartelli - Pools - Trusts.** . . . > 3,50
 - 10.° G. MARCHESINI — **Le finzioni dell'anima. Saggio di Etica pedagogica** . . . > 3,00
 - 11.° E. REICH — **Il successo delle Nazioni** . . . > 3,00
 - 12.° C. BARBAGALLO — **La fine della Grecia antica** > 5,00
 - 13.° F. NOVATI — **Attraverso il Medioevo** . . . > 4,00
 - 14.° I. E. SPINGARN — **La Critica letteraria nel Rinascimento** . . . > 4,00
 - 15.° T. CARLYLE — **Sartor Resartus** . . . > 4,00
 - 16.° F. CARABELLESE — **Nord e Sud attraverso i secoli** . . . > 3,00
 - 17.° B. SPAVENTA — **Da Socrate a Hegel** . . . > 4,50
 - 18.° A. LABRIOLA — **Scritti vari di filosofia e politica a cura di B. CROCE** . . . > 5,00
 - 19.° A. I. BALFOUR — **Le basi della fede.** . . . > 3,00
 - 20.° C. DE FREYCINET — **Saggio sulla Filosofia delle Scienze** . . . > 3,50
 - 21.° B. CROCE — **Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel** . . . > 3,50
 - 22.° L. HEARN — **Kokoro (Cenni ed echi dell'intima vita giapponese)** . . . > 3,50
 - 23.° F. NIETZSCHE — **Le origini della tragedia** > 3,00
-





THE BORROWER WILL BE CHARGED
THE COST OF OVERDUE NOTIFICATION
IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO
THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST
DATE STAMPED BELOW.

BOOK DUE WID
FEB 23 1980
1980

CANCELLED
FEB 23 1980
STILL STUDY
CHARGE
CANCELLED

Cio che e vivo e cio che e mort

Widener Library

002918846



3 2044 084 607 365